117

CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES

EDUARDO VINATEA SERRANO

LECTURAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL







Servicio de Publicaciones

UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS

LECTURAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

Eduardo Vinatea Serrano

LECTURAS DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

Introducción y selección de textos de Eduardo Vinatea

Presentación de Ubaldo Martínez Veiga







Editorial DYKINSON, S.L. Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69
e-mail: info@dykinson.com
http://www.dykinson.es
http://www.dykinson.com
Consejo Editorial véase www.dykinson.com/quienessomos

ISBN: 978-84-9849-707-6

Preimpresión realizada por el autor

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

No es fácil ni hacer un libro de lecturas básicas de Antropología, ni tampoco llevar a cabo una presentación de este libro que es lo que a mi me toca.

Aunque parece una tarea sencilla seleccionar y organizar un conjunto de textos de Antropología, tanto la elección de los textos como su organización presenta grandes dificultades. Las razones son bastantes claras. En primer lugar, dentro de lo que son las ciencias sociales, la antropología es una disciplina relativamente nueva y da la impresión de que es muy difícil distinguir las contribuciones, que van a tener una repercusión importante a lo largo de la historia de la disciplina, de aquellas otras que van a tener una repercusión más efímera. También es importante tener en cuenta que, de la misma manera que ocurre con los vinos, que en algunos casos envejecen bien y en otros mal, algunas teorías o trabajos antropológicos a veces resisten mejor el paso del tiempo, y, otras veces, se hacen obsoletos casi de inmediato.

Todos estos elementos, y otros muchos, hay que tenerlos en cuenta cuando se hace un libro de lecturas básicas de Antropología. El autor muestra que ha sido capaz de sortear las dificultades que este tipo de trabajo plantea. El conjunto de lecturas que plantea ofrecen una panorámica bastante amplia de las diversas ramificaciones y aspectos de la vida social a las que la Antropología se refiere, así como de la pluralidad de enfoques teóricos que tratan de dar cuenta de esos fenómenos.

Se trata de un trabajo que tiene en cuenta las posturas y autores que se han constituido como canon dentro de la disciplina. Pero por otra parte, al ofrecer una variedad importante de autores que defienden posturas encontradas o simplemente diferentes, es muy difícil que el lector quede convencido de los puntos de vista unilaterales que cada uno de los antropólogos citados puedan defender. Haber conseguido esto no es fácil, y el autor lo alcanza de una manera clara en esta obra. Por ello pienso que puede constituirse como un elemento básico de introducción a la disciplina, y como un lugar en el cual, personas que ya no trabajan a nivel puramente introductorio puedan encontrar elementos importantes para la reflexión.

Ubaldo Martínez Veiga
Universidad Nacional de Educación a Distancia

“Sobre todo uno se pregunta: ¿qué he venido a hacer aquí?, ¿qué espero?, ¿con que fin?, ¿qué es exactamente una investigación etnográfica?, ¿el ejercicio normal de una profesión como las demás, con la única diferencia de que el escritorio o laboratorio están separados del domicilio por algunos millares de kilómetros?, ¿o la consecuencia de una elección más radical, que implica poner en cuestión el sistema donde uno ha nacido o ha crecido? Yo había dejado Francia hacía cinco años; había abandonado mi carrera universitaria. Durante ese tiempo mis condiscípulos más sabios subían los escalones; los que, como yo antaño, se habían inclinado hacia la política hoy eran diputados o ministros. Y yo corría por los desiertos, persiguiendo arduamente restos de humanidad. ¿Quién o qué me había empujado a torcer violentamente el curso normal de mi vida? ¿Era una astucia, un hábil rodeo, destinados a permitir mi reintegro a la carrera con ventajas suplementarias, que se tendrían en cuenta? ¿O bien mi decisión expresaba una incompatibilidad profunda con mi grupo social, del cual, ocurriera lo que ocurriese, yo estaba inclinado a vivir cada vez más aislado? Por una singular paradoja, en vez de abrirme un nuevo universo, mi vida aventurera más bien me devolvía el antiguo, en tanto que aquél al que yo había aspirado se disolvía entre mis dedos. En la medida en que los hombres y los paisajes a cuya conquista yo había partido perdían, una vez que los poseía, el significado que esperaba de ellos, esas imágenes decepcionantes eran sustituidas por otras que mi pasado preservaba y a las cuales yo no había dado ningún valor cuando se referían a la realidad que me rodeaba.”

Lévi-Strauss

INTRODUCCIÓN

Los textos que se recogen en este libro, pretenden ofrecer una visión del desarrollo histórico de la antropología, desde que se fundara como disciplina científica a mediados del siglo XIX en la época victoriana, hasta la actualidad. La ordenación de los mismos obedece, no a un criterio cronológico, sino temático y conceptual. La selección de los mismos es más personal y en cierto modo propedéutica, pues muestran un amplio espectro de temas y cuestiones que la antropología se ha planteado desde sus orígenes hasta hoy.

En ese transcurso de tiempo, la antropología ha pasado de ser una ciencia cuyos primeros pasos fueron tutelados por el evolucionismo, a cuestionar su propio quehacer e ideología, al tiempo que ha visto ampliar sus límites hasta casi desaparecer en el seno de otras ciencias sociales.

El que una disciplina, haya pasado en poco más de siglo y medio por todo tipo de crisis y cuestionamientos respecto de su propio objeto y finalidad, da una idea de una ciencia social en continua búsqueda de su identidad, que ha pasado sin solución de continuidad, del optimismo evolucionista en sus comienzos a un relativismo posmoderno que casi sentenciaba su defunción.

La antropología se afirma como disciplina "científica" en la segunda mitad del siglo XIX, cuando sus padres fundadores Morgan, Tylor y Frazer empiezan a analizar sistemáticamente las costumbres de otros pueblos, dejando en suspenso sus propios presupuestos culturales, descentrando voluntariamente su pensamiento por relación a las categorías y juicios de valor de su sociedad y de su época.

Esta operación de descentramiento frente a la propia sociedad inaugurará el descubrimiento de diferentes formas de relaciones económicas, políticas, de parentesco, o religiosidad, en definitiva, otras maneras de formar sociedades y culturas.

Si científicamente como disciplina autónoma nace en el siglo XIX, de facto, la antropología surge del encontronazo con un "otro" inesperado e inclasificado, a raíz del descubrimiento de América. El encuentro de dos humanidades diferentes pero hermanadas suscitaron tales polémicas y controversias teológico-políticas, que hicieron del descubrimiento el primer laboratorio práctico-experimental de antropología.

El eco de esos debates aún se puede escuchar hoy en día, cuando se trata de invadir, colonizar y dominar a otros pueblos en aras del progreso y la democracia de Occidente. En ese sentido sigue siendo un modelo aplicable a cualquier tipo de imperialismo y colonialismo[1].

Después de siglos de dominación, respondidos con actos de resistencia, y la consiguiente muerte y destrucción de millones de personas, la desaparición del colonialismo a partir de la Segunda Guerra Mundial, no hizo más que agravar las condiciones de un sistema-mundo que teniendo su origen en el siglo XVI, perpetuaba la dominación y la desigualdad.

La lucha de los pueblos por su independencia, y el rechazo de toda injerencia extraña y exterior a la propia cultura, llevó a muchos de ellos a la búsqueda de la autodeterminación política.

Pero la "gran transformación" que había supuesto la introducción de una economía capitalista, fundada en la ficción hegemónica de un "mercado autorregulado", afectando al tejido social de las sociedades, era ya un virus que se propagaba de Occidente, al resto de sociedades, cuyas economías habían permanecido incrustadas en el conjunto de las relaciones sociales y de parentesco.

Igualmente, la aceleración de la historia y su progreso acrecentaba la desaparición del objeto mismo de la antropología, ya que ese "otro" simbolizado en las sociedades "primitivas" había llegado a asimilarse a un "nosotros" como efecto de la expansión de ese universalismo capitalista.

Pero si el mundo en que vivimos ha cambiado velozmente la antropología también. Las metamorfosis ocurridas en los últimos decenios en las ciencias sociales, la mezcla de géneros y saberes han hecho inevitable y necesaria una cooperación interdisciplinar, en la que los planteamientos y metodologías y resultados se han visto profundamente alterados.

Ello no impide, resaltar la propia especificidad del oficio de antropólogo, que se ha convertido en rito de paso ineludible: la inmersión durante unos años en la vida de una sociedad local para intentar comprender las formas de actuar y pensar de sus miembros, así como la naturaleza de sus relaciones sociales y las representaciones que guían sus vidas. Tarea no carente de dificultades entre las que cabe señalar el etnocentrismo de la propia preparación y estudios del antropólogo, así como el problema de

[1] Así lo señala Immanuel Wallerstein en *Universalismo europeo. El discurso del poder,* Siglo XXI, México, 2007. El debate Las Casas-Sepúlveda centraliza la oposición entre Particularismo y Universalismo, que se ha utilizado como justificación en las intervenciones (¿humanitarias?) a lo largo de todo el siglo XX, incluido el colonialismo.

traducción e interpretación de una cultura a otra. Problemas por lo demás que han estado presentes desde el inicio mismo de la disciplina.

Pero estas críticas fueron acentuadas en los años ochenta por la llamada antropología posmoderna, una vez que los paradigmas existentes como el marxismo, el estructuralismo o el materialismo daban muestras de agotamiento. Era preciso buscar un recambio.

Deconstruir los discursos antropológicos y sus resultados era una labor en cierta manera necesaria para darse cuenta que las ciencias sociales necesitaban un nivel de rigor y eficacia analítica mayor que en el pasado. Pero eso mismo, no debía llevar a cargarse de un plumazo, y los que es más grave, a desprestigiar en su conjunto, el trabajo que muchos antropólogos clásicos habían llevado a cabo, con las limitaciones conceptuales y metodológicas propias de cada escuela y de cada periodo histórico.

Esa forma de hacer antropología basada en un revisionismo histórico indiscriminado, disolvía la disciplina en discursos narcisistas, a la vez que se delectaba en el rechazo de la teoría, en la ironía, en la incoherencia y en el inacabado voluntario, bajo el pretexto libertario y trasgresor de que teorizar era investirse de una autoridad que no les correspondía, y que se había impuesto con la ayuda de procedimientos retóricos.[2]

Aún así, el edificio clásico resistía el embate de los nuevos tiempos, y aunque tuviese algunos desperfectos, los cimientos sobre los que se asentaba seguían siendo sólidos. Desde Frazer, Tylor Morgan, Boas, Malinowski, Evans-Pritchard, Radcliffe-Brown, Ruth Benedict, Edmund R. Leach, hasta Steward, Marvin Harris, Levi-Strauss, por citar los más conocidos, la antropología fue construyendo un corpus en el que cada autor, a la manera de la monadología leibniziana, representaba una perspectiva que abría una ventana al mundo, pero a diferencia del sistema de Leibniz, en la que las monadas estaban aisladas y sin comunicación externa, las teorías y prácticas antropológicas eran fruto del dialogo y el debate con la tradición.

No se trata, por tanto, de evaluar aciertos o errores, que por supuesto los ha habido, sino de examinar "de cerca y de lejos", con lupa y con catalejo, una serie de textos que nos permitan hacer un mapa del territorio antropológico, y de esa manera ser más conscientes de sus propuestas, de su

[2] Las críticas a la antropología posmoderna son muchas y muy variadas, aunque no hay que caer en la tentación de medir a todos los autores por el mismo rasero, no es lo mismo Geertz, que Clifford o que Marcus. Para la génesis histórico-critica del planteamiento posmoderno véase el cap. 6, "Un mundo feliz", en *Cultura. La versión de los antropólogos,* de Adam Kuper, Paidós, Barcelona, 2001.

hallazgos y de sus deficiencias, es decir, de lo que se ha hecho y de lo mucho que se puede todavía hacer.

Si desconocer la historia conlleva el riesgo de caer en los mismos errores que se cometieron en el pasado, conocer la historia de la antropología, o al menos una parte significativa de la misma, puede ayudar a buscar nuevos interrogantes, ahí donde creíamos que ya estaban todos planteados, y sobre todo ha de servir a modo de guía, o faro, en una labor crítica, que nos lleve hacia el futuro, sin olvidar el pasado.

Para la antropología clásica, las sociedades estaban fundadas sobre el intercambio, de personas y de bienes; intercambio de mercancías e intercambio de dones y contradones. Frente a esta aseveración que suscribían tanto Malinowski como Marcel Mauss, es posible afirmar hoy que al lado de los objetos que se venden o se dan, existe otro tipo de objetos que no se venden ni se dan, sino que se guardan, y ellos constituyen los soportes de la identidad que se relaciona con lo sagrado.

Frente a la primacía de las relaciones de parentesco como núcleo de la vida primitiva, se puede señalar, que no han existido nunca sociedades fundadas exclusivamente sobre el parentesco y que no bastan para constituir el nexo de unión de los diferentes grupos humanos, es decir, para fundar una sociedad. Por tanto, para que un grupo humano forme una sociedad son necesarias las relaciones de los individuos con lo político-religioso. Es decir, relaciones sociales, que comprenden tanto elementos materiales, como elementos imaginarios y que el ser humano pone en práctica mediante simbolismos.

La constitución de los primeros Estados son un ejemplo de ello, pues la producción y reproducción de la vida social y material de los hombres es legitimada, no sólo desde un punto de vista político, sino también religioso e imaginario. Lo que nos lleva a pensar que lo ideal y lo material, no están separados y son dos aspectos de un mismo fenómeno.

El dominio de lo imaginario, es el conjunto de representaciones que los humanos se han hecho y se hacen de la naturaleza, y del origen del universo que les rodea, pero también es el conjunto de interpretaciones religiosas, científicas, literarias que la humanidad ha inventado para explicarse el universo. En ese sentido lo imaginario es un mundo real compuesto de realidades mentales que llevan a la acción al ser humano. En

consecuencia, las realidades ideales se encarnan en realidades materiales y prácticas, adquiriendo un modo de existencia concreta visible y social.[3]

Una de las conclusiones más inmediatas, que podemos sacar de todo esto, es que la oposición aceptada en el mundo académico entre antropología social, o historia cultural y material, es cuanto menos inexacta. Lo cultural es indisociable de lo material y viceversa. Pero además, oponer una antropología, como se ha hecho en las últimas décadas, que se dedica al estudio de las relaciones entre los individuos y los grupos sin tener en cuenta las representaciones que esos individuos se hacen de sus relaciones y del lugar que ocupan, a una antropología que se consagraría únicamente al estudio de las representaciones y simbolismos, al margen de las relaciones concretas entre individuos y grupos, es falsear la realidad.

Aunque en este libro se han seleccionado una serie de "textos", no sería justo reducir únicamente el quehacer antropológico a un conjunto de "documentos" escritos la mayoría de las veces, lejos del lugar en el que tuvieron su origen. Distancia que puede tener un efecto alienante, pues todo texto hurta de manera considerable la "experiencia" o la "vivencia original" en la que se ha fraguado y de la que pretende dar cuenta. Pero no es menos cierto igualmente, que mediante la escritura se puede restituir todo ello, ofreciendo al menos una representación de esa "realidad" que se vivió.

La escritura, permite objetivar aquellas experiencias que sin lugar a dudas, se habrían perdido para siempre si no hubiera alguien que "estando allí" fue después capaz de recurrir a sus cuadernos de notas y a su memoria para organizar y dar forma a su trabajo de campo. Lo que a primera vista no eran más que informaciones, narraciones, diálogos y vivencias inconexas, acaban por convertirse en un todo ordenado capaz de reflejar un universo que en algún momento dejará de existir, si es que alguna vez existió como tal y como lo plasmó en el papel el etnólogo. Esa es la dificultad y el riesgo que entraña a un mismo tiempo el trabajo etnográfico.

Praxis, y teoría, vivencia y objetivación, distanciamiento y compromiso, realidad, representación, *emic*, *etic*, ellos y nosotros..., oposiciones que acotan el terreno del antropólogo y que señalan la dificultad inherente a un trabajo que debe conciliar aspectos aparentemente contradictorios de la realidad humana.

---

[3] Para todas estas cuestiones, de los dones y contradones, el parentesco, de cómo se funda y legitima la sociedad, y la primacía de lo imaginario sobre lo simbólico veáse, Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l`antropologie,* Albin Michel, Paris, 2007.

Pero aunque el antropólogo en muchos casos se enfrente a limites que el conocimiento humano le impone sin que puedan ser franqueados, si puede describir, todo aquello que ha sido ordenando, y categorizado de distinto manera a como nuestras sociedades lo han hecho. Y ese conocimiento es posible, pues la alteridad nunca es absoluta sino relativa.

La pregunta que se ha hecho desde el comienzo la antropología es y sigue siendo ¿cómo producir conocimientos sobre otras sociedades que no sean la proyección y reproducción de prejuicios culturales y políticos de la sociedad y de la época en la que ha nacido y se ha formado el etnólogo?

Y las respuestas a esa pregunta decisiva son las que han conformado la historia de la antropología y que podemos encontrar en Malinowski, en el estructuralismo de Lévi-Strauss, en el materialismo de Marvin Harris, o en los análisis de Louis Dumont sobre la ideología moderna. Y todas ellas han sido posibles en cierto modo por el lugar que ha ocupado el antropólogo en relación con la sociedad.

¿Dónde debe situarse el etnólogo respecto a su propia sociedad y respecto aquellas a las que convierte en objeto de estudio para poder responder a la pregunta fundamental que su oficio le demanda?

El etnólogo está al mismo tiempo dentro y fuera de la sociedad tanto a la que pertenece por nacimiento y educación, como a la que ha ido a estudiar por vocación. Y esa doble distancia que exige un descentramiento respecto de dos sociedades y dos culturas, y entre su propia identidad y la alteridad, le convierte en un exiliado permanente aquejado de una congénita inadaptación, desligado, de los lazos sociales y cuyo renunciamiento le emparenta con las enseñanzas de Buda[4].

Si la perspectiva comparada es el fundamento mismo de la antropología, esa comparación es posible gracias a que el ser humano comparte una serie de universales que dan sentido a su existencia social, pues todas las construcciones culturales del mundo, no son más que las diferentes respuestas particulares, a interrogaciones existenciales que todas las sociedades se han hecho a lo largo de la historia.

Reconocer el carácter universal de esas interrogaciones existenciales no implica que todas las sociedades se las formulen y respondan de la misma forma. Al contrario, testimonian la multiplicidad y diversidad de

---

[4] Esta tesis mucho mejor formulada y desarrollada la tomo prestada del excelente articulo de Juan Aranzadi, "El mito del "exilio" etnográfico en la obra de Lévi-Strauss", en *Archipiélago,* nº 26-27, Invierno, 1996, pp. 81-92.

mitologías, de religiones, de formas de pensamiento y reglas de conducta y acción que ellas implican.

Por ello, el relativismo bien entendido, significa reconocer que las preguntas y respuestas dadas por diferentes sociedades en diferentes épocas son especificas y tienen sentido en universos culturales distintos, no que esos universos sociales y mentales sean radicalmente extraños los unos a los otros, sin que haya nada común entre ellos.

Asimismo, el compromiso del antropólogo no es solamente respecto al conocimiento que debe objetivar, mediante pruebas empíricas y teóricas, es decir, epistemológico, sino que también tiene un compromiso deontológico, ético y político, con las sociedades que estudia, como con el contexto histórico en el cual ejerce su oficio, y con los valores que deben presidir su investigación.

En conclusión, la antropología es un conocimiento racional de los otros y de sí mismo, que permite comprender las creencias de los otros sin estar obligado a compartirlas, a respetarlas sin prohibirse criticarlas y reconocer que gracias a los otros puede conocerse mejor a sí mismo. Ese debe ser el núcleo científico, ético, y político de la antropología de ayer, de hoy y de mañana.

Bustarviejo, 1 de marzo de 2009

PRIMERA PARTE
OBJETO Y MÉTODO

CLAUDE LÉVI-STRAUSS (1908 -)

Nació en Bruselas en 1908. Su padre era un artista judío-agnóstico que crió a su hijo en un ambiente que combinaba la cultura artística y el escepticismo.

Desde muy joven estuvo intensamente interesado en la geología. Después, adquirió otros dos intereses muy importantes para él: el psicoanálisis y el marxismo, cada uno más como una metodología de la ciencia que como un dogma. Fue a la universidad de París desde 1927 a 1932 y se licenció en derecho, «no porque tuviera una gran vocación, sino porque había probado otras especialidades y las detestaba». Después de graduarse, trabajó dos años como profesor en un liceo, juntamente con Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir, que habían estudiado con él en la universidad.

En 1934, obtuvo un puesto como profesor de sociología en la universidad de Sáo Paulo, en Brasil. Esa universidad fue fundada por los franceses, ya que, propagar la cultura francesa, siempre ha sido una función diplomática de las misiones francesas. En Brasil, viajó bastante por el interior. En 1937, estuvo cinco meses haciendo trabajo de campo, que cambiaron por completo sus ideas sobre las sociedades primitivas.

La primera publicación antropológica de Lévi-Strauss fue un artículo sobre la organización social de los bororo, que apareció en 1936. En 1938, dejó la universidad para pasar un año en una expedición mucho más intensa que su experiencia anterior, en el centro de Brasil. El material para sus artículos sobre los nambikwara y los tupi los recogió por esta época; esta experiencia también le sirvió para su libro de viajes, *Tristes Tropicos*.

Al empezar la Segunda Guerra Mundial, volvió a Francia y pasó un año en el servicio militar. Después de la ocupación, viajó hacia Martinica, después a Puerto Rico y, finalmente, Nueva York, donde conocerá a Roman Jakobson, miembro de la escuela lingüista estructural de Praga. La influencia del análisis fonémico de Jakobson se dejará notar en el trabajo de Lévi-Strauss. Partiendo de la lingüística Lévi-Strauss desarrolló la idea de que los universales de la cultura existen en el nivel que llama «estructura», aunque no sean visibles en el nivel de los hechos manifiestos.

Su artículo, «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», que es una contribución a la revista de Jakobson, *Word* y constituye la piedra angular de lo que se llamará antropología estructural.

Después de la guerra, permaneció en Estados Unidos durante un año, como agregado cultural francés. Cuando volvió a Francia, presentó *Las estructuras elementales del parentesco* como tesis de estado, en 1949.

En 1950, Lévi-Strauss fue nombrado director de estudios en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* en la universidad de París, y, en 1953, se le nombró secretario general del Consejo Internacional de las Ciencias Sociales, un puesto que conservó hasta 1960.

En aquel momento, Lévi-Strauss era el antropologo más influyente en Francia. Otro de sus libros «*Antropología estructural*», que apareció en 1958, está compuesto de una serie de ensayos que trataban de lo que él consideraba que eran los principios generales de la información del pensamiento válidos para todas las mentes humanas.

Desde 1959, su aportación de libros y artículos fue incesante. «La gesta de Asdiwal» (1960) es un ensayo sobre el análisis del mito; un libro sobre *El totemismo* y *El pensamiento salvaje* aparecieron en 1962. En los años sesenta, empezó un trabajo muy extenso titulado *Mitológicas* que comprende cuatro volúmenes: *Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1967), *El origen de las maneras de mesa* (1969) y *El hombre desnudo* (1971).

En una entrevista, Lévi-Strauss señaló a un periodista del New York Times que había estudiado las culturas primitivas porque no le gustaba el siglo en que había nacido, que la gente no era más que el resultado de «secreciones psicológicas y toxinas morales» por las que otros morían.

El estructuralismo, no es una escuela a lo sumo, una forma de hacer antropología que se basa en una serie de principios metodológicos que se aplican a muy diferentes cuestiones. Aunque los principios estructurales de la antropología, y las ideas básicas de la estructura son bastante antiguas y cabe remitirlas a Radcliffe-Brown, George Peter Murdock y otros muchos, el uso de esa misma noción no tiene que ver con lo que practicó Lévi-Strauss.

En toda sociedad, señala Lévi-Strauss, la comunicación opera en tres niveles diferentes: el del intercambio de mujeres, el de los bienes y el de los mensajes. En consecuencia el estudio del sistema de parentesco, el sistema económico, y el sistema lingüístico ofrece ciertas analogías, de tal forma que el método estructural pone de relieve los fenómenos de reciprocidad jugando con las clasificaciones y operaciones que realiza el pensamiento.

Los aspectos más importantes del trabajo de Lévi-Strauss se pueden resumir en tres apartados: 1) la antropología social y la teoría de la alianza;

2) el conocimiento humano y los procesos mentales; 3) los aspectos estructurales de la mitología.

La teoría de la alianza resalta la importancia del matrimonio en la sociedad como algo opuesto a la importancia de la descendencia. Su premisa básica es que el intercambio de las mujeres entre los grupos de hombres en una sociedad, tiene como resultado una mayor solidaridad social y una mayor probabilidad de supervivencia para todos los miembros de una sociedad. La regulación de los matrimonios por la prescripción cultural o preferencia y la proscripción de otros tipos de matrimonio crea un intercambio de mujeres en las sociedades simples. Este flujo, acompañado por el intercambio de dones, asegura la cooperación de los miembros de estas sociedades.

En el análisis del incesto, considera que este tabú simboliza el paso de la naturaleza a la cultura. A través del hombre, la naturaleza se supera y crea la cultura. La pulsión sexual puede ser regulada gracias a la cultura, teoría que había sido expuesta previamente por Freud. Como resultado, el hombre ha ido perdiendo su naturaleza animal y se ha convertido en un animal cultural.

El segundo aspecto del trabajo de Lévi-Strauus está relacionado con los procesos humanos mentales, que son los mismos en todas las culturas, aunque las manifestaciones puedan ser distintas. Esta unidad de los procesos mentales proviene del cerebro humano y de la manera en que funciona. Como resultado de esta unidad, la clasificación del universo por el hombre primitivo, se basa en las mismas premisas que cuando lo hace cualquier otro hombre, interpretando las realidades eternas a través de modelos. El hecho de que esas manifestaciones sean diferentes, no es relevante, pues lo que está detrás son las estructuras simbólicas del inconscientes que se manifiestan a través del pensamiento.

El trabajo de Lévi-Strauss sobre los mitos se relaciona con su preocupación con los procesos mentales y el descubrimiento de regularidades inconscientes, pero estructuradas, en el pensamiento humano. Ciertas características estructurales hacen posible el estudio comparativo del mito. Y esas estructuras son modelos cognitivos de la realidad que se objetivan a través del pensamiento igualmente en el hombre primitivo como en el científico.

En 2008 el gran veterano y sabio de la etnología francesa, ha cumplido cien años.

LAS TRES FUENTES DE LA REFLEXIÓN ETNOLÓGICA[1]

Parece obvio que la etnología disponga de plaza reservada en una compilación consagrada a las ciencias humanas. La etnología, en efecto, tiene por objeto de estudio al hombre y en principio sólo se distingue de las demás ciencias humanas por lo acusadamente alejado, en espacio y tiempo, de las formas de vida, pensamiento y actividad humana que trata de describir y analizar. ¿No hacía otro tanto, con una simple diferencia de grado, el humanismo clásico al intentar reflexionar acerca del hombre desde aquellas civilizaciones diferentes a las del observador, y de las que la literatura y los monumentos grecorromanos le mostraban el reflejo? Pues éstas constituían, por aquel entonces, las civilizaciones más distantes de entre aquellas a las que se podía tener acceso. Las humanidades no clásicas han intentado extender el campo de acción, y la etnología, desde este punto de vista, no ha hecho sino prolongar hasta sus límites últimos el tipo de curiosidad y actitud mental cuya orientación no se ha modificado desde el Renacimiento, y que sólo en la observación y en las reflexión etnológicas encuentra definitivo cumplimiento. De esta manera, la etnología aparece como la forma reciente del humanismo, adaptando éste a las condiciones del mundo finito en que se ha convertido el globo terrestre en el siglo XX: siglo a partir del cual de hecho, y no sólo de derecho, como antes, nada humano puede ser ajeno al hombre.

Sin embargo, la diferencia de grado no es tan simple, pues va unida a una transformación obligatoria de los métodos a emplear. Las sociedades de las que se ocupa el etnólogo, si bien tan humanas como cualesquiera otras, difieren, sin embargo, de las estudiadas por las humanidades clásicas u orientales en que su mayor parte no conocen la escritura; y en que varias de entre ellas poseen bien pocos, por no decir ninguno, momentos representativos de figuras animadas o que estas ultimas, hechas con materiales perecederos, sólo nos son conocidas a través de las obras más recientes. La etnología puede, pues, por lo que hace a su objeto, permanecer fiel a la tradición humanista; no así por lo que se refiere a sus métodos, dado que la mayoría de las veces echa en falta los medios —textos y monumentos— utilizados por aquélla. De esta forma, la etnología se ve constreñida a buscar nuevas perspectivas. Ante la imposibilidad de seguir los procedimientos clásicos de investigación, le es necesario valerse de

[1] *La antropología como ciencia*, textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panof, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Egan Murdock, Mc Ewen, Jarvie, Beattie, Tyler, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera, Anagrama, Barcelona, 1975.

todos los medios a su alcance: ya sea situándose, para ello, bien lejos del hombre en su condición de ser pensante, como hacen la antropología física, la tecnología y la prehistoria, que pretenden descubrir verdades sobre el hombre a partir de los huesos y de las secreciones o a partir de los utensilios construidos; ya sea, por el contrario, situándose mucho más cerca de lo que lo están el historiador o el filólogo, lo que acontece cuando el etnógrafo (es decir, el observador de campo) trata de identificarse con el grupo cuya manera de vivir comparte. Siempre forzado a permanecer en el aquende o en el allende del humanismo tradicional, el etnólogo, haciendo de la necesidad virtud, llega sin quererlo a dotar a éste de instrumentos que no dependen necesariamente de las ciencias humanas, y que han sido a menudo tomados a préstamo de las ciencias naturales y exactas, por un lado y, de las ciencias sociales, por otro. La originalidad de la etnología reside precisamente en el hecho de que siendo, como es, por hipótesis una ciencia humana, no puede, sin embargo, permitir que se la aísle de las ciencias naturales y sociales con las que varios de sus propios métodos mantienen tantas cosas en común. Desde este punto de vista, la etnología no sólo transforma el humanismo cuantitativamente hablando (incorporándole un número cada vez mayor de civilizaciones) sino también cualitativamente, dado que las barreras tradicionalmente levantadas entre los diversos órdenes de conocimiento, no constituyen para ella sino obstáculos que forzosamente debe vencer para progresar. Por lo demás, esta necesidad la empiezan a sentir cada una de las restantes modalidades de investigación humanista, si bien por lo que a éstas respecta, de forma mucho más tardía y provisionalmente en menor grado.

Los problemas que se plantean a la etnología moderna sólo pueden aprehenderse claramente a la luz del desarrollo histórico que les ha dado origen. La etnología es una ciencia joven. Ciertamente, varios autores de la antigüedad recogieron el relato de costumbres extrañas, practicadas por pueblos próximos o lejanos. Así lo hicieron Herodoto, Diodoro y Pausanias. Pero en todos estos casos la narración permanece bien alejada de toda observación auténtica, con el objeto principal de desacreditar a los propios adversarios, como acontece a menudo en las relaciones que se dan acerca de las pretendidas costumbres de los persas; o bien, se reducen a una escueta anotación de costumbres heteróclitas cuya diversidad y singularidad no parece haya llegado a suscitar en sus observadores curiosidad intelectual verdadera ni inquietud moral alguna. Es sorprendente, por ejemplo, que en sus *Moralia*, Plutarco se contente con yuxtaponer interpretaciones corrientes acerca de ciertas costumbres griegas o romanas, sin plantearse Ja cuestión de su valor relativo y sin interrogarse sobre los problemas (de los que apenas se da cuenta y abandona una vez formulados).

Las preocupaciones etnológicas se remontan a una fecha mucho más reciente, y en su expresión moderna se sitúan, por así decirlo, en una encrucijada: nacen, no lo olvidemos, del encuentro de varias corrientes de pensamiento heterogéneas, lo que en cierta medida, explica las dificultades de las que la etnología, aún hoy, no es sino heredera atormentada.

La más importante de dichas influencias está directamente relacionada con el descubrimiento del Nuevo Mundo. En la actividad, nos sentimos inclinados a valorar este hecho en función de consideraciones geográficas, políticas o económicas, pero para los hombres del siglo XVI fue antes que nada una revelación cuyas consecuencias intelectuales y morales permanecen aún vivas en el pensamiento moderno, sin que constituya obstáculo el que ya casi no nos acordemos de un verdadero origen. De manera imprevista y dramática, el descubrimiento del Nuevo Mundo forzó el enfrentamiento de dos humanidades, sin duda hermanas, pero no por ello menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual. Pues el hombre americano —en un contraste realmente turbador— podía ser contemplado como habiendo sido desprovisto de la gracia y de la revelación de Cristo y a la vez como ofreciendo una imagen que evocaba inmediatamente reminiscencias antiguas y bíblicas: la de una edad dorada y de una vida primitiva que simultáneamente se presentaban en y fuera del pecado. Por primera vez, el hombre cristiano no estuvo solo o cuanto menos en la exclusiva presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las Escrituras, y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior. Con el hombre americano lo que sucedió fue algo totalmente diferente: la existencia de tal hombre no había sido prevista por nadie o, lo que es aún más importante, su súbita aparición verificaba y desmentía al unísono el divino mensaje (cuanto menos así se creía entonces) puesto que la pureza de corazón, la conformidad con la naturaleza, la generosidad tropical y el desprecio por las complicaciones modernas, si en su conjunto hacían recordar irremisiblemente el paraíso terrenal, también producían el aterrorizador efecto contrario al dar constancia de que la caída original no suponía obligatoriamente que el hombre debiera quedar ineluctablemente desterrado de aquel lugar.

Simultáneamente, el acceso a los recursos tropicales, que suponen una gama de variedades mucho más densa y rica que la que pueden suministrar con sus propios recursos las regiones templadas, provocaba en Europa el nacimiento de una sensualidad más sutil, y añadía con ello un elemento de experiencia directa a las reflexiones precedentes. Ante el ardor extraordinario con que se acoge el lujo exótico: maderas de tintes varios,

especias y curiosidades que ejemplifican los monos y aquellos loros que —como se lee en el inventario de un flete naviero de regreso a Europa en los primeros años del siglo XVI— «hablan ya algunas palabras en francés», se tiene la impresión de que la Europa culta descubre dentro de sí inéditas posibilidades de delectación y emerge de esta forma de un pasado medieval elaborado, al menos en parte, a base de insípidos alimentos y monotonía sensorial, todo lo cual obnubilaba la conciencia que el hombre podía tener de sí mismo y de su condición terrestre.

En efecto, es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera a experimentarlo en su propia carne. Las imágenes, fuera de toda duda exactas, que nos hacemos de la conquista están pobladas de matanzas atroces, rapiñas y explotaciones desenfrenadas. Sin embargo, no debemos olvidar que con ocasión de ello la corona de Castilla, asistida por comisiones de expertos, pudo formular la única política colonial reflexiva y sistemática hasta ahora conocida, lo que hizo con tal amplitud, profundidad y cuidado por las responsabilidades últimas que el hombre debe al hombre que, si bien es cierto que no se pusieron en práctica, no lo es menos el que a nivel teórico al que la han reducido la brutalidad, la indisciplina y la avidez de sus ejecutores, sigue siendo un gran monumento de sociología aplicada. Podemos sonreír ante las que hoy llamaríamos comisiones «científicas», compuestas por sacerdotes enviados al Nuevo Mundo con el solo objeto de zanjar la cuestión relativa a saber si los indígenas eran meros animales o también seres humanos dotados de alma inmortal. Había más nobleza en el planteamiento ingenuo de estos problemas que en el mero aplicarse, como se hará más adelante, a matanzas y explotaciones desprovistas de toda preocupación teórica. Si a esto añadimos que los desgraciados indígenas adoptaban la misma actitud —acampando durante varios días junto a los cadáveres de los españoles que habían ahogado, a fin de observar si se corrompían o si por el contrario poseían una naturaleza inmortal— se debe reconocer en tales episodios, a la vez grotescos y. sublimes, el testimonio fehaciente de la gravedad con que se encara el problema del hombre y donde ya se revelan los modestos indicios de una actitud verdaderamente antropológica, pese a la rudeza propia de la época en que por primera vez aparecieron. América ha ocupado durante tanto tiempo un lugar privilegiado en los estudios antropológicos por haber colocado a la humanidad ante su primer gran caso de conciencia. Durante tres siglos, el indígena americano dejaría el pensamiento europeo gravado de la nostalgia y el reproche, que una renovada experiencia similar llegará en el siglo XVIII con la apertura de los mares del Sur a las ansias exploradoras. Que «el buen salvaje» conozca

en el estado de naturaleza el bienestar que se niega al hombre civilizado es, en si misma, una proposición absurda y doblemente inexacta, puesto que el estado de naturaleza no ha existido jamás, ni el salvaje es o ha sido más o menos necesariamente bueno o dichoso que el hombre civilizado. Pero tal mito encubría un hallazgo positivo y más peligroso: en adelante Europa supo que existen otras formas de vida económica, otros regímenes políticos, otros usos morales y otras creencias religiosas que las que hasta aquel entonces se creían radicadas en un derecho y revelación de origen igualmente divino y respecto a lo cual sólo cabía poseerlos para su pleno disfrute o carecer absolutamente de ellos. A partir de ahí todo pudo ser puesto en entredicho. No resulta casual que en Montaigne, la primera expresión de las reivindicaciones que sólo más tarde verán la luz del día en la Declaración de Derechos Humanos sea puesta en boca de indios brasileños. La antropología había llegado a ser práctica incluso antes de haber alcanzado el nivel de los estudios teóricos.

En tales condiciones no deja de resultar curioso que el segundo impulso que debían experimentar las preocupaciones etnológicas proceda de la reacción política e ideológica que sigue inmediatamente a la Revolución Francesa y a las ruinas dejadas por las conquistas napoleónicas. Y sin embargo, esta paradoja incontrovertible puede explicarse fácilmente. En lo que va del siglo XVI al siglo XVII, el ejemplo suministrado por los pueblos indígenas había alimentado la crítica social de dos modos diversos: la coexistencia, en el presente, de formas sociales profundamente heterogéneas, planteaba la cuestión de su recíproca relatividad y permitía poner en duda a cada una de ellas. Por otro lado, la mayor simplicidad de las llamadas sociedades salvajes o primitivas suministraba un punto de partida concreto para una teoría acerca del progreso indefinido de la humanidad: pues si se había partido de un lugar tan bajo, no había razón alguna para suponer que el movimiento hacia adelante debiera detenerse y que las actuales formas sociales representaren un ideal definitivo, imposible de mejorar.

Ahora bien, el inicio del siglo XIX sorprende a la sociedad europea tradicional en un estado de profunda desintegración: el orden social del antiguo régimen ha sido definitivamente sacudido y la naciente revolución industrial trastorna los marcos de la vida económica sin que puedan aún discernirse las nuevas estructuras que ella misma alumbrará. No se ve sino desorden en todas partes y, ante ello, se pretende definir el destino del hombre más bien en función de un pasado transfigurado por la nostalgia del orden antiguo, que no por un porvenir imposible de precisar. Para las antiguas clases privilegiadas, que sólo en una mínima fracción vuelven a

encontrar su posición anterior, la historia no puede ser aprendida como el aparecer de algo que se hace sino, por el contrario, como el de una cosa que se deshace. No tratan de comprender un hipotético «progreso’, en lo que les concierne vacío de sentido, sino la catástrofe que les ha maltratado y que filosóficamente no puede ser aceptada sino como la incidencia particular de un movimiento de descomposición que deja sentir su verdadero estilo en la historia humana. Y este punto de vista, que no es otro que el de los principios del romanticismo, modifica y enriquece la indagación etnográfica. La modifica por cuanto hace del primitivismo (en todas sus formas), no tanto la búsqueda de un humilde punto de partida del progreso humano, como la de un período privilegiado en que el hombre había disfrutado de virtudes hoy día desaparecidas. Y la enriquece introduciendo, por primera vez, preocupaciones folklóricas con que adornar en el seno mismo de la sociedad contemporánea las condiciones antiguas supervivientes y las más viejas tradiciones. El Renacimiento había ya conocido en sus orígenes una actitud análoga cuando, tras la toma de Constantinopla por los turcos en 1454, creía ser el único depositario de la herencia filosófica, científica y artística de la antigüedad. Pero esta beatería, orientada exclusivamente hacia el pasado, debía quedar bien pronto desbordada por el descubrimiento en 1492 de las virtualidades insospechadas del presente, lo que provocó una creciente confianza y esperanza en el porvenir. En los inicios del siglo XXX, por el contrario, de una parte el pesimismo social y de otra el despertar de las nacionalidades orientan la investigación hacia un pasado a la vez lejano, circunscrito en el espacio y cargado de significación.

Pero simultáneamente se produjo una transformación importante. Era contradictorio concebir el curso de la historia en el sentido de una decadencia cuando, por otra parte, los hechos de que se disponía evidenciaban la realidad del progreso técnico y científico, así como lo que aún se tendía a considerar como un progresivo refinamiento de las costumbres. Para hacer sostenible la posición pesimista a la cual se vinculaban tantas razones políticas y sentimentales, se hacía necesario, pues, emplazar la evolución humana en un terreno distinto en el que la contradicción entre los hechos y su interpretación no se hiciera tan llamativa. Ahora bien, con el crecimiento de la población y la multiplicación de las relaciones e intercambios resultantes de la civilización, hay ciertamente algo que de forma ineluctable se deshace: la integridad física de los grupos humanos, en otro tiempo aislados unos de otros dado su reducido número, la falta de medios de comunicación y el estado de general ignorancia y hostilidad existentes. A partir del hecho de su

intercomunicación las razas se mezclan y tienden a homogeneizarse. No necesitará más Gobineau para, a partir de ahí, asociar arbitrariamente a la noción de raza ciertas disposiciones fundamentales de naturaleza intelectual o afectiva y otórgales el valor significativo con que establecer un sistema de explicación que, más allá de las apariencias superficiales, pueda dar cuenta del inevitable declinar de una humanidad dentro de la cual los valores vitales se diluyen progresivamente hasta llegar a su total eclipsamiento. De esta manera, son exigencias filosóficas las que, poniendo en primer plano la noción de raza, fundamentan, al unísono, el interés orientado hacia los documentos osteológicos, contemporáneos o arcaicos, en el preciso momento en que —en parte debido a los grandes trabajos exigidos por la revolución industrial— la atención se dirigía hacia los que, en número creciente, estaban puestos al día.

Sin embargo, aun en este caso, no se trata de un fenómeno absolutamente nuevo. La crisis política y social que resulta de la Fronda, en Francia, al iniciarse el siglo XVIII, había ya llevado a rastrear, en un pasado lejano, las causas y el origen de una situación contradictoria que entonces se ligaba al doble origen de la población francesa: la nobleza franca y el pueblo galorromano. La nueva tentativa iba a ser más duradera, y debía experimentar una completa transformación en su primitivismo, a la vez que preparaba el terreno para una tercera y más nueva orientación.

Uno de los acontecimientos más decisivos de la historia científica del siglo XX estaba, verdaderamente, a punto de producirse. Sólo cinco años separan la publicación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* a la del *Origen de las especies*. Preparada por las investigaciones de Boucher de Perthes en arqueología prehistórica y por el progreso de los estudios geológicos, debido a los trabajos de Agassiz y de Lyell, la teoría evolucionista de Darwin iba, en efecto, a suministrar una interpretación global de la historia biológica dentro de la cual los documentos relativos al hombre, hasta entonces recogidos en forma dispersa, podían encontrar su lugar adecuado y recibir su plena significación.

En adelante, ya no nos las habremos de ver con construcciones filosóficas tales como la teoría del progreso indefinido del siglo XVIII, o la del declinar de las razas humanas del siglo XX. La concepción de una evolución gradual de las especies vivientes, operando a lo largo de inmensos períodos geológicos, sugiere fácilmente pensar otro tanto sobre la historia de la especie humana. Los documentos osteológicos y los sílex tallados que les acompañaban ya no son contemplados como vestigios de una humanidad antediluviana, destruida por algún cataclismo. Por el contrario, ahora se ven

como testimonios normales de la lenta evolución que, desde los estadios más lejanos, debió conducir a los antepasados del hombre moderno hasta las formas actuales. Y en la medida en que el utillaje prehistórico se parece al utilizado todavía en numerosos pueblos primitivos contemporáneos, cabe aventurarse a ver en éstos la viva imagen de los diferentes estadios por los que, en su marcha progresiva, la humanidad había discurrido durante milenios.

Los objetos patrimonio de los salvajes, las descripciones de las costumbres extrañas y lejanas, lo visto y relatado por los viajeros, la mayoría de las veces deja de ser considerado como si se tratase de curiosidades exóticas o de meros pretextos desde los que fundamentar vaticinios de índole filosófica o moral. Ahora se les promueve al estado privativo de los documentos científicos, con el mismo derecho que ostentan los fósiles y las colecciones botánicas y zoológicas. A partir de ahí, no hace falta sino describirlos, clasificarlos, apercibirse de las relaciones históricas y geográficas que les unen o les distinguen, todo ello encaminado a elaborar una visión coherente de las diferentes etapas por las que ha transcurrido la humanidad, en su paso del salvajismo a la barbarie y de la barbarie a la civilización.

Tamañas ambiciones no son ya las nuestras. Incluso los progresos del evolucionismo biológico tienen lugar según una concepción infinitamente más matizada y más consciente de los problemas y de las dificultades existentes que la habida entre los primeros fundadores. Ello estimula a los etnólogos a desentenderse de las tesis del evolucionismo sociológico, que por lo demás es anterior al biológico y que por tal razón padece de un exceso de ingenuidad.

Sin embargo, de estas primeras esperanzas algo queda: la convicción de que el mismo tipo de problemas, aunque no sean del mismo orden de magnitud, pueden jugarse por el mismo método científico, y que la etnología, al igual que las ciencias naturales y según el ejemplo de éstas, puede muy bien confiar descubrir las relaciones constantes existentes entre los fenómenos: bien sea que no pretenda sino tipificar ciertos aspectos privilegiados de las actividades humanas y establecer entre los diferentes tipos creados relaciones de compatibilidad e incompatibilidad; bien que se proponga, a más largo plazo, unir todavía más estrechamente la etnología a las ciencias naturales, a partir del momento en que puedan comprenderse las circunstancias objetivas que han presidido la aparición de la cultura en el seno mismo de la naturaleza, y de la que, sin embargo, la primera, prescindiendo de sus caracteres específicos, no es sino una manifestación.

Esta revolución no significa una ruptura con el pasado, sino más bien la integración, a nivel de síntesis científica, de todas las corrientes de pensamiento cuya actuación hemos revelado.

Por otra parte, el evolucionismo puede presentarse como una teoría científica pues conserva secretamente, si bien de acuerdo con la teoría del progreso tal como ha sido formulada en el siglo XVIII, la ambición —sabiamente reprimida en la mayoría de nosotros— de descubrir el punto de partida y el sentido de la evolución humana, así como de ordenar seriadamente las diferentes etapas de las que ciertas formas de civilización han conservado seguramente la imagen.

Y, sin embargo, incluso la etnología más decididamente evolucionista, como lo fue la de Tylor y Morgan, no puede permanecer ciega ante el hecho constatado de que la humanidad no se transforma, según el esquema darwiniano, exclusivamente por acumulación de variaciones y selección natural. La etnología, asimismo constata fenómenos de otro tipo: transmisión de técnicas, difusión de inventos, fusión de creencias y costumbres a resultas de las emigraciones, de las guerras, de las influencias y de las imitaciones. Todos estos procesos tienden a extender rasgos en principio circunscritos a grupos privilegiados que, por el hecho mismo de la difusión, tienden igualmente a equipararse a los demás. Mientras que, en el orden sistemático la etnología se mantiene dentro de la tradición filosófica del siglo XVIII, por lo que respecta a sus formas descriptivas, fundadas en la distribución espacio-temporal de rasgos culturales, no hace sino prolongar las interpretaciones regresivas propias de la primera mitad del siglo XIX, que por esta razón experimentan una renovada vitalidad.

Así pues, la etnología, en la penúltima cuarta parte del siglo XIX, se constituye en base a caracteres híbridos y equívocos, que hacen confluir en ella las aspiraciones de la ciencia, de la filosofía y de la historia. Aprisionada por tantos lazos, no romperá ninguno sin pesar. En un tiempo en que todo el mundo se lamenta del carácter irreal y gratuito de la cultura clásica, de la sequedad e inhumanidad de la cultura científica, la etnología, si permanece fiel a todas sus tradiciones, contribuirá posiblemente a mostrar el camino que conduce a un humanismo concreto, fundado sobre la práctica científica cotidiana y a la que la reflexión moral permanecerá aliada irremisiblemente.

BRONISLAW MALINOWSKI (1884-1942)

Bronislaw Malinowski fue un gran antropólogo de campo, a pesar de las dificultades que sufrió durante sus trabajos. Sus diarios, que se publicaron años después de su muerte, son un reflejo de ello y nos muestran un hombre sensible, impulsivo y solo.

Malinowski nació y se educó en Cracovia, Polonia. Su familia era aristocrática y culta; su padre fue un profesor y filólogo eslavo reconocido. La universidad de Cracovia le concedió una beca para hacer el doctorado en matemáticas y física en 1908. Durante sus años universitarios desarrolló un gran interés por la psicología popular, trabajando intensamente con los estudios del psicólogo alemán que fundo la psicología como ciencia, Wilhelm Wundt.

Su mala salud evitó que tuviera éxito como matemático, pero esto mismo le llevó a leer *The Golden Bough*, de Frazer durante su recuperación. Esta obra maestra, le hizo cambiar de parecer respecto a su futuro.

Inglaterra era el centro europeo de antropología; así que, en 1910, Malinowski se graduó en la *London School of Economics*, donde obtuvo su doctorado en 1916, presentando como tesis *The Family Among he Australian Aborigines (1913) y The Native of Mailu (1915).*

Primero trabajó con Seligman y Eduard Westermarek, el gran científico social finlandés que escribió *The History of Human Marriage*. Seligman le animó, prestó dinero y le ayudó en sus trabajos y en el trabajo de campo, aunque más tarde se separaron por sus diferentes ideas sobre la competencia y propósitos de la antropología. El primer trabajo de Malinowski que se publicó en inglés fue un artículo (1912) sobre la antropología económica, en un volumen que conmemoraba el cincuenta aniversario de Westermarck. El trabajo de Malínowski también estuvo influido por W. H. R. Rivers.

Malinowski pensaba que Emile Durkheim y Sebald Rudolf Steinmetz, junto con Westermarck, fueron los fundadores de la sociologia empírica, que era como se llamaba la antropología social.

En 1914, con la ayuda de Seligman, Malinowski hizo trabajo de campo en Nueva Guinea. Pasó varios meses con los mailu, pero volvió a Australia en febrero de 1915 por dificultades financieras, que solucionó con la ayuda de Seligman. Volvió a Nueva Guinea en mayo, y se propuso ir a la

isla Dobu y Rossel, pero por el camino se paró en las islas Trobriand y decidió quedarse allí.

La Primera Guerra Mundial estalló mientras Malinowski estaba haciendo trabajo de campo. Pudiera haber sido una situación conflictiva, ya que él era austrohúngaro y, por consiguiente, un enemigo; pero los oficiales británicos pasaron por alto las irregularidades para que pudiera seguir trabajando. Durante dos años, estuvo haciendo trabajo de campo intensivo con los trobriandeses, recogiendo material con el que escribió sus libros: *Los Argonautas del Pacifico Occidenta*l(1922), *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* (1926), *La vida sexual de los salvajes* (1929) y *Jardines mágicos de coral* (1935).

En 1918 regresó a Australia, donde vivió por un tiempo en Melbourne y se casó con Elsie Masson, hija de Sir David Orme Masson, profesor de química en la universidad de Melbourne. Cuando volvieron a Europa, se vio amenazado de nuevo por la tuberculosis, así que pasaron un año en Tenerife (el prefacio de los Argonautas está redactado en Icod de los Vinos). Hasta 1921 no empezó a dar clases como profesor ocasional de sociología en la *London School of Economics* más tarde como lector de antropología social en 1924, y en 1927 fue nombrado jefe del departamento de antropología.

Malinowski fue un gran profesor, amado por algunos y odiado por otros. Hizo muchos seminarios en Londres. Enseñó a toda una generación de antropólogos ingleses: E. E. Evans-Pritchard, Raymond Firth, Meyer Fortes, Jan Hogbin, Phyllis Kaberry, Hilda Kuper, Hortense Powdermaker, Audriey Richards e Isaac Schapera. Bajo su influencia, los modelos del trabajo de campo avanzaron, y él y sus estudiantes contribuyeron a la reorganización de la antropología de los años veinte y treinta.

Malinowski viajó mucho; impartió clases en Génova, Viena, Roma y Oslo, y pasaba los veranos en su casa de Obergozen en el sur del Tirol. En 1926 visitó Estados Unidos para dar clases en la universidad de California, y allí se quedó para observar los indios pueblo. En 1933, volvió de nuevo para presentar las «Messenger Lectures» a Cornell. En 1936, regresó como delegado de la universidad de Londres, para las celebraciones del tercer centenario de Harvard, donde recibió un doctorado de honor.

Los últimos años de su vida estuvieron ensombrecidos por la mala salud de su esposa, que murió en 1935, y por su propia salud, que nunca había sido muy buena. Volvió a Estados Unidos en 1938, como año sabático, y fue directamente a Tucson con el propósito de encontrar alguna mejora, y cuando se declaró la Segunda Guerra Mundial, se quedó en

América. En junio de 1940 estuvo como profesor visitante en Yale. Se casó de nuevo, con la artista Valetta Swann.

Durante sus vacaciones de verano llevó a cabo estudios de campo sobre los sistemas de mercado de los campesinos zapotecas de Oaxaca. En 1942, fue nombrado profesor permanente de Yale. Pero murió en mayo de ese mismo año, durante una clase, antes de que ocupara su cargo en septiembre.

Los ideales que Malinowski estableció para el trabajo de campo, sobrepasan con mucho los de Boas. Malinowski aprendió a hablar el lenguaje de los trobriandeses, a los que estudió y convivió con ellos. La descripción de la propia experiencia en las islas Trobriand, es la fuente de mayor influencia en las décadas posteriores, y establece unos modelos que todavía no han sido superados por la mayoría de los etnógrafos.

Es junto con Radcliffe-Brown, el fundador del funcionalismo moderno en antropología. Su aceptación del funcionalismo como una transformación de las necesidades del individuo en necesidades sociales secundarias, explica este punto de vista. Debe observarse que su perspectiva biopsicológica del funcionalismo es muy diferente de la de Radcliffe-Brown, que no tiene en cuenta al individuo y enfatiza las funciones del sistema social.

El funcionalismo de Malinowski se funda en lo que él considera las siete necesidades básicas del hombre: nutrición, reproducción, comodidades físicas, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento. Estas necesidades individuales se satisfacen a través de las instituciones culturales y sociales derivadas. Igualmente su concepto de cultura está también basado en las necesidades humanas biosociales fundamentales; considera la cultura como una herramienta que responde a las necesidades de los seres humanos de una forma que va más allá de la adaptación.

Una de las contribuciones de Malinowski que sus comentadores han señalado a menudo es la idea de institución. Una institución, nos dice Malinowski, es un grupo de gente unida u organizada para un propósito determinado, que obedecen unos estatutos, y poseen la manera con la que conseguir, o intentar conseguir, dicho propósito.

El legado de Malinowski, es y ha sido uno de los pilares sobre los que se ha establecido la antropología, y una fuente inagotable de enseñanzas y hallazgos.

INTRODUCCIÓN: OBJETO, MÉTODO Y FINALIDAD DE ESTA INVESTIGACIÓN[1]

I. NAVEGACIÓN Y COMERCIO EN LOS MARES DEL SUR: EL KULA

Las poblaciones costeras de las islas del mar del Sur, con muy pocas excepciones, son, o lo eran antes de su extinción, expertos navegantes y comerciantes. Algunos de ellos concibieron excelentes tipos de grandes canoas de alta mar y las usaban para expediciones comerciales a gran distancia o para incursiones guerreras y de conquista. Los papúe-melanesios que habitan en la costa y en las islas que se extienden alrededor de Nueva Guinea no son una excepción a esta regla. En general son intrépidos navegantes, activos artesanos y hábiles comerciantes. Los centros manufactureros de importantes artículos, tales como alfarería, instrumentos de piedra, canoas, cestería fina u ornamentos de valor, están localizados en diversos lugares de acuerdo con la destreza de los habitantes, la tradición tribal heredada y las particulares facilidades que el distrito ofrezca; de ahí que su comercio se extienda por grandes áreas, recorriendo a veces cientos de millas.

Entre las diversas tribus se han establecido determinadas formas de intercambio a través de rutas precisas. Uno de los tipos de comercio intertribal más destacable es el que realizan los *motu* de Port Moresby con las tribus del golfo de Papua. Los *motu* navegan cientos de millas en canoas pesadas y poco manejables, llamadas *lakatoi,* equipadas con velas muy características en forma de pinza de cangrejo. Esta tribu abastece a los papúes del golfo de alfarería y ornamentos de concha, en otro tiempo también de láminas de piedra, y a cambio obtienen de ellos sagú y pesadas canoas que los *motu* utilizan a su vez para la construcción de las canoas *lakatoi*.

Más hacia el este, en las costas del Sur, vive la población marinera y laboriosa de los *mailu,* que por medio de expediciones comerciales anuales enlazan el extremo oriental de Nueva Guinea con las tribus de la costa central. Y por último los indígenas de las islas y archipiélagos del extremo oriental sostienen continuas relaciones comerciales entre sí. Gracias al libro del profesor Seligman poseemos un excelente estudio sobre la materia, en

[1] Malinowski, Bronislaw: *Los argonautas del Pacifico occidental*, Península, Barcelona,1975.

particular por lo que se refiere a las rutas comerciales más directas entre las diversas islas habitadas por los *massim* meridionales Existe, sin embargo, otro sistema comercial altamente complejo y muy extendido que abarca, con sus ramificaciones, no sólo las islas cercanas al extremo oriental, sino también la Louisiade, la isla de Woodlark, el archipiélago Trobriand y el grupo de las d'Entrecasteaux; penetra al interior de Nueva Guinea y ejerce una influencia indirecta sobre distritos lejanos, tales como la isla de Rossel y algunos lugares de la costa norte y sur de Nueva Guinea. Este sistema comercial, el *Kula*, es el objeto del estudio que me propongo desarrollar en el presente volumen; se trata, como pronto se verá, de un fenómeno de considerable importancia teórica. Parece afectar profundamente la vida tribal de los indígenas que viven dentro de su campo de acción, y ellos mismos tienen plena conciencia de su gran importancia, ya que sus ideas, ambiciones, deseos y vanidades están estrechamente ligados al *Kula*.

II. EL MÉTODO EN ETNOGRAFÍA

Antes de proceder a la descripción del *Kula*, no estará de más una descripción de los métodos seguidos para recoger el material etnográfico. Los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera. Nadie osaría presentar una aportación experimental en el campo de la física o de la química sin especificar al detalle todas las condiciones del experimento; una descripción exacta de los aparatos utilizados; la manera en que fueron encauzadas las observaciones; su número; el lapso de tiempo que le ha sido dedicado y el grado de aproximación con que se hizo cada medida. En las ciencias menos exactas, como la biología o la geología, esto no puede hacerse de forma tan rigurosa, pero cada investigador debe poner al lector en conocimiento de las condiciones en que se realizó el experimento o las observaciones. En etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizás más acuciante, el pasado no ha sido por desgracia pródigo en tales exactitudes, y muchos autores no se ocupan de esclarecer sus métodos sino que discurren sobre datos y conclusiones que surgen ante nuestros ojos sin la menor explicación.

Sería fácil citar obras de gran reputación y cuño científico en las cuales se nos ofrecen vagas generalizaciones, sin recibir jamás ninguna información sobre qué pruebas fácticas han conducido a tales conclusiones. Ningún capitulo, ni siquiera un párrafo, se dedica expresamente a describir en qué circunstancias se efectuaron las observaciones y cómo se compiló la información. Considero que una fuente etnográfica tiene valor científico

incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica. Es más, un sumario como el contenido en el cuadro que presentamos más adelante (apanado VI de este capítulo) debería ir explícito, de tal forma que el lector pueda estimar con precisión, de un vistazo, el nivel de trato personal que el autor tiene con los hechos que describe y hacerse una idea de en qué condiciones obtuvo la información de los indígenas.

Del mismo modo, en el campo de la ciencia histórica, nadie puede esperar que se le tome en serio si pone algún velo de misterio sobre sus fuentes y habla del pasado como si lo conociera por adivinación. El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, sin duda, de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes. En etnografía hay, a menudo, una enorme distancia entre el material bruto de la información —tal y como se le presenta al estudioso en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el calidoscopio de la vida tribal— y la exposición final y teorizada de los resultados. El etnógrafo tiene que salvar esta distancia a lo largo de los laboriosos años que distan entre el día que puso por primera vez el pie en una playa indígena e hizo la primera tentativa por entrar en contacto con los nativos, y el momento en que escribe la última versión de sus resultados. Un breve bosquejo de las tribulaciones de un etnógrafo, tal y como yo las he vivido, puede ser más esclarecedor que una larga discusión abstracta.

III. EL TRABAJO DE CAMPO

Imagínese que de repente está en tierra, rodeada de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana de un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado.

Desde que uno instala su residencia en un compartimento de la vecindad blanca, de comerciantes o misioneros, no hay otra cosa que hacer sino empezar directamente el trabajo de etnógrafo. Imagínese, además, que es usted un principiante, sin experiencia previa, sin nada que le guíe ni nadie para ayudarle. Se da el caso de que el hombre blanco está temporalmente ausente, o bien ocupado, o bien que no desea perder el tiempo en ayudarle.

Eso fue exactamente lo que ocurrió en mi iniciación en el trabajo de campo, en la costa sur de Nueva Guinea. Recuerdo muy bien las largas visitas que rendí a los poblados durante las primeras semanas, y el descorazonamiento y la desesperanza que sentía después de haber fallado rotundamente en los muchos intentos, obstinados pero inútiles, de entrar en contacto con los indígenas o de hacerme con algún material. Tuve períodos de tal desaliento que me encerré a leer novelas como un hombre pueda darse a la bebida en el paroxismo de la depresión y el aburrimiento del trópico.

Imagínese luego haciendo su primera entrada en una aldea, solo o acompañado de un cicerone blanco. Algunos indígenas se agrupan a su alrededor, sobre todo si huele a tabaco. Otros, los más dignos y de mayor edad, permanecen sentados en sus sitios. Su compañero blanco tiene su propia forma rutinaria de tratar a los indígenas y no entiende nada, ni le importa mucho la manera en que uno, como etnógrafo, se les aproximaría. La primera visita le deja con la esperanza de que al volver solo las cosas serán más fáciles. Por lo menos, tales eran mis esperanzas.

Volví a su debido tiempo y pronto reuní una audiencia a mi alrededor. Cruzamos unos cuantos cumplidos en *pidgin-English*; se ofreció tabaco y tomamos así un primer contacto en una atmósfera de mutua cordialidad. Luego intenté proceder a mis asuntos. En primer lugar, para empezar con temas que no pudieran despertar suspicacias, comencé a «hacer» tecnología. Unos cuantos indígenas se pusieron a fabricar diversos objetos. Fue fácil observarlos y conseguir los nombres de las herramientas incluso algunas expresiones técnicas sobre los distintos procedimientos; pero eso fue todo. Debe tenerse en cuenta que el *pidgin-English* es un instrumento muy imperfecto para expresar las ideas y que, antes de adquirir soltura en formular las preguntas y entender las contestaciones, se tiene la desagradable impresión de que nunca se conseguirá completamente la libre comunicación con los indígenas; y en un principio yo fui incapaz de entrar en más detalles o en una conversación explícita con ellos. Sabía que el mejor remedio era ir recogiendo datos, y obrando en consecuencia hice un censo del poblado, tomé notas de las genealogías, levanté planos y registré los términos de parentesco. Pero todo esto quedaba como material muerto que no me permitía avanzar en la comprensión de la mentalidad y el verdadero comportamiento del indígena, ya que conseguí sacarles a mis interlocutores ninguna interpretación abre estos puntos, ni pude captar lo que llamaríamos el sentido la vida tribal. Tampoco avancé un paso en el conocimiento de sus ideas religiosas y mágicas ni en sus creencias sobre la hechicería y los espíritus, a excepción de unos cuantos datos superficiales del folklore, encima mutilados por el uso forzado del *pidgin-Engtish.*

La información que recibí por boca de algunos residentes blancos del distrito, de cara a mi trabajo, fue todavía más desanimadora que todo lo demás. Había hombres que habían vivido allí durante años, con constantes oportunidades, de observar a los indígenas y comunicarse con ellos, y que, sin embargo, a ‘duras penas sabían nada que tuviera interés. ¿Cómo podía, pues confiar en ponerme a su nivel o superarlos en unos cuantos meses o en un año? Además, la forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. Y en su mayoría, como es de suponer, estaban llenos de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas. La costumbre de tratar con superioridad y suficiencia lo que para el etnólogo es realmente serio, el escaso valor conferido a lo que para él es un tesoro científico —me refiero a la autonomía y las peculiaridades culturales y mentales de los indígenas—, esos tópicos tan frecuentes en los textos de los amateurs, fueron la tónica general que encontré entre los residentes blancos.

De hecho, en mi primer período de investigación en la costa del sur no logré ningún progreso hasta que estuve solo en la zona; y en todo caso, lo que descubrí es dónde reside el secreto de un trabajo de campo efectivo. ¿Cuál es, pues, la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal? Como de costumbre, sólo obtendremos resultados satisfactorios si aplicamos paciente y sistemáticamente cierto número de reglas de sentido común y los principios científicos demostrados, y nunca mediante el descubrimiento de algún atajo que conduzca a los resultados deseados sin esfuerzo ni problemas. Los principios metodológicos pueden agruparse baja tres epígrafes principales; ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas. Es necesario decir unas pocas palabras sobre estas tres piedras angulares del trabajo de campo, empezando por la segunda, la más elemental.

IV. CONDICIONES ADECUADAS PARA EL TRABAJO ETNOGRÁFICO.

Como se ha dicho, lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en sus mismos poblados. Es muy agradable tener una base en casa de algún blanco, para guardar las provisiones y saber que se tiene un refugio en caso de enfermedad o empacho de vida indígena. Pero debe estar lo suficientemente alejada como para que no se convierta en el medio permanente en que se vive y del que sólo se sale a determinadas horas para «hacer poblado». Incluso no conviene estar lo bastante cerca como para que se puedan hacer excursiones de recreo en cualquier momento. Dada que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco, después de haber estado trabajando con él durante varias horas, viendo cómo cuida sus huertos, o dejándole que cuente anécdotas de su folklore, o discutiendo sus costumbres, es natural que apetezca la compañía de alguien como nosotros. Pero si uno está solo en un poblado, sin posibilidad de satisfacer este deseo, se marcha a dar un paseo solitario durante una hora, más o menos, y a la vuelta busca espontáneamente la sociedad de los indígenas, esta vez por contraste con la soledad, igual que aceptaría cualquier otro acompañante. A través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y a familiarizarse con sus costumbres y creencias mucho mejor que si se estuviera atendido por un informador pagado y a menudo sin interés.

Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos. ¿Qué significa esto último? Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado —en principio una aventura extraña a veces enojosa, a veces cargada de interés— toma un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea.

Poco después de haberme instalada en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mi alrededor la vida del puebla que se ponía en marcha, o bien a la gente ya muy avanzada en sus trabajos diarios, según la hora y según fuese la estación en que comenzaban las labores tarde o aquella en que las comenzaban temprano, con arreglo a la prisa que corría el

trabajo. En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombres y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya. Debe tenerse en cuenta que los indígenas, al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o autocontrolarse por mi presencia, a la vez que yo dejé de ser un elemento disturbador de la vida tribal que me proponía estudiar, la cual se había alterado con mi primera aproximación, como siempre ocurre en las comunidades primitivas cuando llega alguien nuevo. De hecho, como sabían que estaba dispuesto a meter las narices en todo, incluso allí donde un indígena bien educado no osaría hacerlo, acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario, con el atenuante de las reparticiones de tabaco.

Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapase a mi atención. Las alarmas al anochecer por la proximidad de los hechiceros, una o dos grandes —realmente importantes— peleas y rupturas dentro de la comunidad, los casos de enfermedad, las curas que se habían aplicado y las muertes, los ritos que se debían celebrar, todo esto sucedía ante mis ojos, por así decirlo, en el umbral de mi casa, sin necesidad de esforzarme por miedo a perdérmelo, Y es necesario insistir en que siempre que ocurre algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar lo que pasa, están demasiada excitados para mostrarse reticentes y demasiado interesados para que su imaginación se prive de suministrar toda clase de detalles.

También cometí, una y otra vez, faltas de cortesía que los indígenas, bastante familiarizados conmigo, no tardaron en señalarme. Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirí el «sentido» de las buenas y malas maneras indígenas. Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo.

V. MÉTODOS ACTIVOS DE INVESTIGACIÓN

Pero el etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas. Y esto nos conduce a los métodos más activos para la búsqueda de documentación etnográfica. Como hemos señalado al final del apartado III, el etnógrafo tiene que inspirarse en los últimos resultados de los estudios científicos, en sus principios y en sus objetivos. No me extenderé más sobre este tema, salvo en una observación para evitar cualquier posible equívoco. Tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de «ideas preconcebidas». Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuantos más problemas se plantee sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo. Las ideas preconcebidas son perniciosas en todo trabajo científico, pero las conjeturas son el don principal de un pensador científico, y tales conjeturas le son posibles al observador sólo gracias a sus estudios teóricos.

Los tempranos esfuerzos etnológicos realizados por Bastian, Taylor, Morgan, los *Volkerpsychologen* alemanes, han dado nueva forma a las antiguas informaciones sin elaborar de los comerciantes, los misioneros, etc., y nos han mostrado la importancia de aplicar concepciones más profundas y desechar las que sean superficiales y engañosas.

El concepto de animismo ha reemplazado al de «fetichismo» o «culto demoníaco», términos ambos sin el menor sentido. La comprensión de los sistemas clasificatorios por lazos de parentesco ha abierto el camino de las investigaciones modernas sobre sociología de los indígenas en trabajos de campo debidos a la escuela de Cambridge. El análisis psicológico de los pensadores alemanes ha puesto en claro la abundante cosecha de valiosas informaciones obtenidas por las recientes expediciones alemanas a África, Sudamérica y el Pacífico, mientras que los trabajos teóricos de Frazer, Durkheim y otros han inspirado —y sin duda lo continuarán haciendo durante mucho tiempo todavía— a los investigadores de campo conduciéndoles a nuevos resultados. El investigador de campo se orienta a partir de la teoría. Desde luego, se puede ser pensador teórico e investigador al mismo tiempo, en cuyo caso uno puede buscar en sí mismo los estímulos. Pero estas dos funciones son diferentes, y de hecho se ejercen por separado

en las investigaciones reales, tanto en tiempo como en las condiciones de trabajo.

Al igual que sucede siempre que el interés científico se vuelca sobre un dominio y comienza a trabajar en un campo hasta el momento abandonado a la curiosidad de los amateurs, la Etnografía ha introducido ley y orden en un dominio que parecía caótico y caprichoso. Ha transformado el mundo efectista, feroz e irresponsable de los «salvajes» en cieno número de comunidades bien ordenadas, gobernadas por leyes y que se comportan y piensan con arreglo a determinados principios. La palabra «salvaje», sea cual fuese su significación original, connota ideas de libertad desaforada e irregularidad, y evoca algo de extremada y extraordinaria rareza. Es creencia popular que los indígenas viven en el seno mismo de la Naturaleza, más o menos como pueden y quieren, víctimas de temores descontrolados y creencias fantasmagóricas. La ciencia moderna, por el contrario, demuestra que sus instituciones sociales tienen una organización bien definida, que se gobiernan con autoridad, ley y orden, tanto en sus relaciones públicas como en las privadas, estando estas últimas, además, bajo el control de lazos de parentesco y clan sumamente complejos. De hecho, los vemos enredados en una malta de deberes, funciones y privilegios que corresponden a una elevada organización tribal, comunal y de parentesco. Sus creencias y prácticas no están de ninguna manera desprovistas de cierta coherencia, y los conocimientos que poseen del mundo exterior les bastan en muchos casos para guiarse en sus actividades y empresas, que llevan a cabo con vigor. Sus producciones artísticas tampoco están faltas de significado ni de belleza.

Qué lejos queda de la posición de la moderna etnografía la famosa respuesta dada hace mucho tiempo por una autoridad colonial que, habiéndosele preguntado sobre las costumbres y maneras de las indígenas, respondió: «Costumbres ningunas, maneras bestiales.» Ésta, con sus cuadros de términos de parentesco, sus genealogías, mapas, planos y diagramas, prueba la existencia de una organización fuerte y extensa, nos enseña la composición de la tribu, del clan y de la familia, y además nos presenta el cuadro de los indígenas sometidos a normas de comportamiento y buenas maneras frente a las que, en comparación, la vida cortesana de Versalles o del Escorial era libre y fácil.

En consecuencia, el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva. En primer lugar debe determinarse el

esqueleto de la vida tribal. Este ideal exige, ante todo, la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular, y menos lo divertido y extravagante. Han pasado los tiempos en que podíamos admitir las descripciones de los indígenas que los presentaban como una caricatura grotesca e infantil del ser humano. Tal cuadro es falso y, como otras muchas falsedades, ha sido destruido por la ciencia. El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor, el conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, en toda su integridad y bajo todas sus facetas, la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La estructura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente.

El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo.

EDMUND RONALD LEACH (1910-1989)

Edmund Ronald Leach nació en Sidmouth en 1910. Fue el más joven de tres hijos y era el hijo de Wiliam y Edmund Leach y Mildred Brierley. Su padre era gerente de una plantación de azúcar en el norte de Argentina. Edmund se educó en Marlborough y en Clare College, Cambridge donde se graduó en Matematicas en 1932.

Después de dejar la Universidad de Cambridge, aceptó un contrato de cuatro años en 1933 con una empresa comercial en China, pero el mundo de los negocios no le gustó.

De regreso a Londres, estudió con Malinowski y Raymond Firth. En 1938 realiza una corta estancia en el Kurdistan, de la que obtiene material para su primer libro sobre la organización social y económica de los kurdos En 1939 se fue a estudiar a los Kachin a las montañas de Birmania. Durante la Segunda Guerra Mundial residió en Birmania, de 1939 a 1945 y se alistó al ejército birmano.

En 1946 dejo el ejercito, y pasó a ser profesor de Antropología Social en la *London School of Economics.* Igualmente fue profesor en Cambridge y director del *Kings College* en 1966, así como presidente del *Royal Anthropological Institute.*

Edmund Leach murió en Cambridge el 6 de enero de 1989 de un tumor en el cerebro.

Leach ha criticado la concepción funcionalista de la sociedad y ha puesto en tela de juicio la propia metodología utilizada por la antropología. Subraya los límites del método comparativo y preconiza la búsqueda de leyes generales y recomienda el empleo de símbolos y modelos.

Su interés por los fenómenos simbólicos y por los modelos formales aplicados a las terminologías de parentesco, ha acercado a Leach al estructuralismo de Lévi-Strauss al que dedicó una obra. Pero en su análisis estructural privilegia las oposiciones ternarias frente a las binarias de Lévi-Strauss.

En general se puede señalar que su obra refleja una oposición a todas las ortodoxias y escuelas, así como a las rigideces intelectuales ya sean antropológicas o de cualquier otro tipo. Su obra ofrece una evolución de la propia antropología a lo largo del siglo XX.

Entre sus publicaciones cabe destacar, *Replanteamiento de la antropología* (1961), *Pul Eliya*(1961) *Genesis as myth*(1969) *y Lévi-Strauss*(1970). *Sistemas políticos de la Alta Birmania* (1970) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos* (1976).

LAS LIMITACIONES DEL MÉTODO COMPARATIVO EN ANTROPOLOGÍA[1]

La antropología social y la cultural se ocupan de tres tipos principales de problemas: 1) la descripción de los hechos etnográficos, 2) la reconstrucción inductiva de la historia cultural de largo alcance y 3) el desarrollo de proposiciones generales sobre el comportamiento humano culturalmente regulado. La comparación intercultural es un elemento esencial en cualquier caso tanto del segundo como del tercer problema. Puesto que la construcción de la antropología teórica comienza con las inferencias inductivas hechas a partir de los hechos etnográficos débilmente interrelacionados, la argumentación siempre puede ilustrarse con comparaciones interculturales. Hay quien cree que, bien manipulada, esta combinación de inducción más ejemplificación puede conducir al descubrimiento de verdaderas «leyes» sociológicas, análogas a la «ley» de la gravedad o al «principio» de la conservación de la energía. Alegan que estas regularidades pueden demostrarse bien como verdades universales o bien como probabilidades estadísticas. En este artículo se examinarán algunas de las variedades normales de esta doctrina.

LA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA

La analogía de las ciencias naturales

En las ciencias, naturales se da por supuesto que el comportamiento de todos lo materiales sometidos a observación está determinado por leyes de la naturaleza. Todo experimento es repetible y las incoherencias que resultan significan fallos técnicos o bien fallos de comprensión. La incoherencia nunca puede hallarse en el comportamiento del objeto de estudio, puesto que los materiales del experimento no tienen voluntad propia.

Con este supuesto básico subyaciendo a todas las formulaciones teóricas, las descripciones exactas y los experimentos rígidamente controlados siempre conducen a la comprensión del mecanismo del proceso natural. Esta comprensión debe capacitar al científico pata predecir con

---

[1] *La antropología como ciencia*, textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Godenough, Kaplan, Manners, Panof, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Egan, Murdock, Mc Ewen, Jarvie, Beattie, Tyler, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera, Anagrama, Barcelona, 1975.

confianza la probabilidad estadística de los acontecimientos futuros. Una parte esencial del procedimiento científico consiste en el desarrollo de conceptos exactamente definidos (como los de especies, elementos, moléculas, partículas elementales, masa, energía, presión, dimensión espacial, temperatura) que en conjunto proporcionan un acuerdo internacional sobre la trama de referencias en cuyos términos pueden describirse los fenómenos concretos observados por distintos investigadores. El progreso científico sólo es posible gracias a que todos los especialistas de una disciplina dada utilizan unidades de descripción que son comúnmente aceptadas y tienen una significación exactamente definida. La filosofía que subyace a toda esta ciencia es atomística y el «modelo de la realidad» consiste en un sistema de relaciones entre unidades que, para los propósitos arbitrarios de la discusión, se suponen aisladas e impermeables.

Estas características de las ciencias naturales han sido conscientemente imitadas por los principales teóricos de las ciencias sociales, pero éstos se han negado a admitir que los dos campos son análogos más bien que homólogos. Por desgracia, hay varias características inherentes a los datos de las ciencias sociales que plantean serias dudas sobre hasta qué punto la metodología de las ciencias naturales está verdaderamente justificada.

No puede presumirse que el objeto de estudio humano tenga una actitud neutral. A determinados niveles de organización, el material humano tiene voluntad propia y, en consecuencia, toda predicción basada en el análisis de la experiencia pasada debe someterse a restricción. El problema de si los fenómenos sociales consisten en acontecimientos determinados por las voluntades individuales o bien en procesos no afectados por las intenciones individuales es el punto básico que distingue el método de la historia del método de la sociología. El sociólogo busca los hechos sociales que corresponden a los fenómenos naturales, en el sentido de que son predecibles y se resisten a la manipulación por las voluntades humanas individuales. Durkheim creía que existen tres clases principales de hechos sociales, a saber: 1) la lengua y otros códigos de comunicación mediante los cuales los miembros de una sociedad se comunican unos con otros; 2) los hechos estadísticos de tipo demográfico y económico, que constituyen medidas de la situación de la sociedad más bien que de la voluntad de los individuos (por ejemplo, el índice de suicidios o el índice de desempleo, que se han utilizado respectivamente como medidas de la salud psicológica y la salud económica del conjunto de la sociedad); 3) las «costumbres» y «normas jurídicas». En esta última categoría es donde existen las mayores dificultades. ¿Hasta qué punto se trata realmente de fenómenos que son

externos al individuo? ¿Qué es una costumbre? ¿Es una descripción de cómo se comporta la gente o de cómo se supone que se comporta? Considérense los siguientes ejemplos. Podemos aprender en las páginas de una obra de etnografía que entre los kurdos es habitual que un hombre se case con la hija del hermano de su padre. También podemos aprender que en una concreta comunidad kurda, en 1951, el 45 por ciento de todos los matrimonios se ajustaban a esta pauta habitual (Barth, 1954). Por otra parte, mientras que la descripción etnográfica standard sobre las islas Trobriand dice que es habitual que un hombre se case con la hija de la hermana de su padre, una encuesta demográfica muy detallada a cabo en 1951 sólo recoge un matrimonio entre varios cientos (Powell, 1957). ¿Qué tenemos que hacer con tales discrepancias? Si hay que comparar interculturalmente las costumbres, ¿qué es lo que se debe comparar? En las ciencias naturales no se plantea este tipo de dificultad. La secuencia del procedimiento de investigación está absolutamente estandarizada: en todos los experimentos, las observaciones individuales se interpretan como ejemplificaciones de una regularidad de la naturaleza, de un acontecimiento normal. A partir de una serie de tales normalidades probadas, el observador deduce un principio de regularidad o «ley». Pero en antropología, las costumbres y normas jurídicas son normativas, no normales; aunque su naturaleza pueda ser muchas veces descubierta directamente mediante preguntas y respuestas, en absoluto puede ser descubierta mediante la medida de los detalles del comportamiento real. Los materiales brutos de la etnografía pueden ensamblarse como un conjunto de acontecimientos individualmente observados o bien como un conjunto de acontecimientos normales (ocurrencias reales medias), o bien como un conjunto de pautas normativas ideales (costumbres verbalizadas). Pero la última clase no es una derivación de las otras dos. No es en absoluto evidente por qué las costumbres —es decir, las pautas normativas ideales de comportamiento— deben tener características comparables a las regularidades que encontramos en las leyes naturales. Las regularidades de las leyes naturales son resúmenes de acontecimientos que realmente se producen; las costumbres son meras configuraciones mentales.

La mayor parte de los científicos sociales, pero especialmente los antropólogos, entienden que se ocupan de personas que viven en condiciones sociales «ordinarias» más bien que «artificiales». Los antropólogos sociales están excluidos de los experimentos de laboratorio. No obstante, algunas veces se ha sugerido que si el antropólogo compara los fenómenos «ordinarios» de dos o más contextos culturales distintos, el procedimiento sería equivalente a hacer repetidas observaciones en un

experimento controlado de laboratorio (véase, por ejemplo, Ackerknecht, 1954, p. 125). Se sostiene esto para justificar la comparación estadística de datos procedentes de situaciones culturales completamente distintas. Por ejemplo, en muchas sociedades se encuentra una regla de filiación matrilineal asociada con una terminología de parentesco en que la hermana del padre y la hija de la hermana del padre se sitúan en una categoría única. Algunos autores tratan esta asociación como una especie de ley natural, de tal forma que si se verificara la correlación en todos los sistemas matrilineales conocidos, la probabilidad de que se presentara en cualquier caso nuevo podría concretarse. De este modo, cuando en una muestra de cincuenta sociedades con «filiación exclusivamente matrilineal y exogamia», sólo el 42 por ciento se ajusta a la pauta esperada, no obstante, Murdock alega que esta correlación «tiende a ocurrir» y que, por tanto, el teorema está «validado de forma concluyente» (Murdock, 1949, pp. 166-167). Este tipo de estadísticas parece carecer de todo sentido. No nos dice si la correlación se mantendrá o no en cualquier caso futuro. Además, el parecido entre tal descubrimiento y un verdadero descubrimiento científico es absolutamente engañoso. El vínculo entre la filiación matrilineal y el uso del término de parentesco es una cuestión de lógica. La correlación puede deducirse directamente de las operaciones necesarias para crear una definición satisfactoria de la expresión «grupo de filiación matrilineal». Lo sorprendente no es la asociación empírica de los hechos, sino su ausencia. La circunstancia de que la estadística de Murdock no funcione al cien por cien nos proporciona una información útil, pero científicamente desconcertante, de que los datos culturales no siempre son coherentes, y esto invalida toda la metodología. Similares críticas destructivas pueden plantearse contra todos los intentos de mostrar que las correlaciones de las costumbres conforman probabilidades estadísticas interculturales (Kóbben, 1952).

Los hechos culturales no pueden discriminarse fácilmente en unidades últimas a las que pueda darse una descripción taxonómica exacta. Hace una generación era bastante normal que los antropólogos escribieran como si «una cultura» fuese un ensamblaje simple de partículas o rasgos elementales, cuya naturaleza podía concretarse con exactitud. La realidad social, pues, podía ser descrita como un sistema de relaciones entre características individualidades que se repetían en distintos contextos culturales, exactamente igual que los átomos individuales de los elementos concretos se repiten en distintos contextos químicos. Esta orientación era insostenible para los datos culturales. Las unidades de las descripciones antropológicas ordinarias —expresiones como «filiación patrilineal»,

«residencia uxorilocal», «matrimonio entre primos cruzados matrilaterales», «culto a los antepasados», «precio de la novia», «cultivo itinerante», etc.—, que todavía se utilizan como rasgos diferenciadores incluso en las formas más sofisticadas de análisis intercultural, no son de ninguna forma comparables a los elementos de diagnóstico exactamente definidos que constituyen las unidades de discurso de las ciencias naturales. Éste es el núcleo del asunto. Aquellos que alegan formular generalizaciones «científicas» fundadas en la comparación intercultural están afirmando que pueden reconocer, mediante inspección, que la característica x que se encuentra en la cultura A pertenece o debe pertenecer a la misma subclase de hechos sociales que la característica y que se encuentra en la cultura B. Lo siguiente es un caso sobre el tema. Los habitantes de la pequeña isla polinesia de Tikopia reconocen que su sistema social se compone de grupos sociales llamados *paito*; los nuer del Sudán reconocen grupos denominados *thok dvie* los *kachin* del norte de Birmania reconocen grupos llamados *amyu*; los chinos reconocen grupos llamados *tsung-tsu*; y así sucesivamente. En la jerga de la antropología social contemporánea, todas estas entidades tienen que clasificarse como grupos de filiación patrilineal; son ejemplos de «la misma cosa». Tales proposiciones evidentemente dejan mucho lugar al escepticismo. Afirmar, incluso de un solo particular, que los tikopia y los chinos tienen la «misma clase de estructura social» debe invitar a tomar precauciones. ¿Qué significa realmente tal proposición? Es algo bastante parecido a señalar la indudable semejanza entre la esfera del reloj y las estrellas del zodíaco. Es evidente y sin embargo, totalmente irrelevante. No obstante, tales comparaciones son ortodoxas en antropología.

La analogía de los sistemas de comunicación

Malinowski pretendió evadir las dificultades planteadas por las comparaciones de rasgos simples mediante la lisonjera afirmación de que cada acontecimiento social únicamente está definido por el total de su contexto social (Malinowski, 1944; véase también Goldschmidt, 1966). Si esto fuera cierto, toda comparación intercultural sería futil. La tesis lanzada por Malinowski ha dado poco fruto. Un problema es la insistencia del antropólogo en que sus generalizaciones son científicas. Pero si encuadramos nuestros objetivos con más modestia, si simplemente tratamos de entender cómo se comportan los seres humanos, la perspectiva no necesita ser deprimente. En la práctica, a pesar de las dificultades teóricas, todos los antropólogos, incluido Malinowski, han recurrido a las comparaciones interculturales para generar ideas. Tales comparaciones

pueden no probar nada, pero aportan lucidez. Puede que necesitemos alejarnos de las ciencias naturales y poner el acento en el hecho de que todas las costumbres y reglas de comportamiento son invenciones humanas. Cierto que ordinariamente no observamos un individuo inventando una costumbre, pero las costumbres pueden ser descritas por los individuos, y en esta forma representan configuraciones mentales de las que son capaces todos los entendimientos humanos. No todos los seres humanos piensan igual, pero no necesitan pensar todos de forma distinta. Las pautas del comportamiento social pueden repetirse y se repiten en contextos ampliamente diferenciados. Siendo esto así, nuestro problema puede invertirse. El tema no sería: ¿Cómo podemos descubrir las leyes sociales que determinan el comportamiento cultural? Pues, de hecho, no tenemos razones válidas para suponer que existan tales leyes sociales. En lugar de esto, podemos empezar con el hecho observable de que en los distintos niveles de abstracción se repiten similares configuraciones de fenómenos culturales en distintos contextos. ¿Qué significación debe darse a tal repetición?

Esta línea de argumentación nos devuelve a una posición próxima a la adoptada por los evolucionistas sociales de finales del siglo XIX.

En aquel momento se suponía que los rasgos culturales de distintos contextos primitivos eran comparables porque eran producto de entendimientos humanos «en la misma etapa de desarrollo». Hoy, el estructuralismo comparativo de Lévi-Strauss implica una actitud bastante similar. Las culturas no deben considerarse como ensamblajes de hechos sociales que existen de forma *sui generis*, sino más bien como sistemas de comunicación. Podemos comparar las culturas exactamente igual que comparamos las lenguas habladas, pero, si lo hacemos así, las similitudes que emergen son producto del hecho de que todos los cerebros humanos operan de la misma manera. No estamos descubriendo verdades de la naturaleza independientes de los actores humanos, sino más bien las posibilidades de la acción humana como tal. Tal orientación conduce a un viraje en la concepción sobre los propósitos con que puede dirigirse la comparación intercultural. En lugar de demostrar que una correlación concreta de los rasgos culturales p, q, r, ... se repite en los distintos contextos culturales A, B, C,..., que es el objetivo último de todos los procedimientos que suponen la confección de índices, tales como los *Human Relations Area Files,* nos conduce a otras consideraciones. En primer lugar, ¿cuál es la lógica estructural-funcional que pone los rasgos p, q, r, ... en asociación con el contexto A? En segundo lugar, ¿qué variaciones de esta concatenación p, q, r, ... son conceptualmente posibles? En tercer

lugar, ¿cuál de estas variaciones ocurre realmente y en qué circunstancias? El resultado de tal procedimiento es una comparación de contrastes más bien que unas comparaciones de similitudes, y el objetivo del ejercido es descubrir qué es humanamente factible más bien que demostrar qué es estadísticamente probable. La comparación intercultural se convierte ahora en un medio de comprender la humanidad de los seres humanos. No se trata de demostrar que la cultura es como la naturaleza, sino de mostrar cómo la cultura difiere de la naturaleza.

ANÁLISIS INTERCULTURAL

A continuación se presentan algunos de los tipos más característicos de comparación cultural que han sido adoptados por los antropólogos.

Los evolucionistas sociales británicos

La frase «el método comparativo» suele referirse, en los escritos antropológicos en lengua inglesa, a un concreto estilo de demostración utilizado por amplia variedad de autores desde alrededor de 1860 en adelante. Exponentes destacados del método durante el período anterior a 1914 fueron H. Spencer, E. B. Tylor, 3. G. Frazer, E. S. Hanland, E. Westermark, E. Crawley y L. T. Hobhouse. Estudiosos más recientes que han utilizado similares procedimientos son R. Briffault, M. Ellade y E. O. James. La técnica se apoya en la noción de que el desarrollo de la sociedad humana ha sido análogo al desarrollo del individuo humano: las sociedades primitivas corresponden a los niños humanos, las sociedades complejas a los adultos humanos. La catalogación de una sociedad como primitiva o compleja tiene que hacerse por inspección. Exactamente igual que los adultos humanos retienen en su constitución psicológica rasgos derivados de la experiencia infantil, así, también las sociedades complejas mantienen «supervivencias» de rasgos primitivos. Se supone que el objetivo de la antropología es reconstruir un cuadro convincente del primer estado de la sociedad humana. Las pruebas sobre la condición originaria de la humanidad pueden extraerse bien directamente, mediante la observación de las sociedades primitivas existentes, o bien indirectamente, mediante el estudio de las supervivencias que persisten en la sociedad compleja contemporánea. Puesto que el propio antropólogo es el juez de lo que es primitivo o complejo, y puesto que no se traza ninguna distinción clara entre el mito y la leyenda, por una parte, y la práctica habitual, por otra, casi toda

clase de pruebas etnográficas puede servir como pruebas ejemplificantes de condiciones sociales pasadas hipotéticas.

Determinados rasgos son característicos de todos los exponentes del método comparativo entre los primeros evolucionistas. Los autores exhibían un prodigioso campo de erudición en el que estaban familiarizados con una extraordinaria variedad de hechos etnográficos. Este conocimiento procedía exclusivamente de libros. Muy pocos de los autores a que nos referimos tenían conocimientos de primera mano de ninguna sociedad primitiva concreta. (Edward Westermarck, que tenía un detallado conocimiento de Marruecos, constituye una excepción.) Cada elemento de prueba ilustrativa se aislaba de su contexto y se trataba como directamente comparable a cualquier otro. Todas las variedades de pruebas se consideraban acríticamente: un detalle mencionado por un autor clásico del siglo III a. C. recibía la misma credibilidad que un tema atribuido a un viajero del siglo XVI. Las pruebas tomadas del mito se trataban como si fueran equivalentes a los hechos.

El método comparativo no tomaba en cuenta los factores cuantitativos ni las variaciones de escala. Como dijo Hartland, el objetivo era «ilustrar una gran masa de filosofía tradicional, no reducida a ninguna raza ni país, sino común a la humanidad». Además, las pruebas etnográficas se utilizan siempre para ejemplificar proposiciones generales, con la implicación de que tales proposiciones se validaban mediante la acumulación de pruebas positivas. Las pruebas neutrales o negativas nunca se tenían en cuenta. Lógicamente, este procedimiento es falaz. Los exponentes del «método comparativo» en realidad no probaban nada con sus comparaciones, y si algunas de las obras en cuestión —como *La rama dorada* de Frazer— mantienen cierto atractivo residual, ello se debe a la exótica condición de sus datos más bien que al mérito intrínseco de su argumentación.

Historia de la cultura

Desde alrededor de 1890 en adelante, las doctrinas de los evolucionistas sociales fueron gradualmente sustituidas por distintas formas de difusionismo. Los evolucionistas suponían que todas las sociedades humanas seguían el mismo curso de desarrollo: la presencia de rasgos culturales similares en distintos contextos de tiempo y espacio era la prueba de la standarización de los entendimientos humanos y de su capacidad uniforme para la invención. Los difusionistas en absoluto se sentían

inclinados a reconocer la invención; la distribución geográfica de los rasgos culturales era una prueba de los contactos históricos y de la dispersión a partir de una sola fuente originaria. Las reconstrucciones históricas se elaboraban a partir de una habilidosa explotación de la teoría de las «supervivencias», que se había originado entre los evolucionistas. Las obras de este tipo abarcaban desde las grandiosas historias universales de la *Kulturkreislehre* (véase, por ejemplo. Montandon, 1934, p. 97) hasta la reconstrucción de la historia de los indios de California desarrollada por Kroeber y Driver (Culture 1937-1950) sobre la base de un meticuloso análisis estadísticos de la distribución de rasgos. Las obras de la *Kulturkreislehre* sufrían los mismos defectos que las de los evolucionistas sociales. Un formidable aparato de pruebas etnográficas comparativas era ordenado de tal forma que ejemplificara una tesis desarrollada a priori. Por regla general no se tenían en cuenta las pruebas en contra y se distinguía poco en lo relativo a la calidad o el contexto de las fuentes de las pruebas. Como podía esperarse, los estudios de distribución de rasgos se han vuelto cada vez más sofisticados con el paso del tiempo, y ahora es necesario trazar una distinción entre los argumentos sobre la difusión de los artefactos y aquellos en que los rasgos en cuestión son cosas tan efímeras como las costumbres, las normas y los temas de la creencia. La relativa plausibilidad de algunas de las reconstrucciones históricas de los difusionistas propuestas por los arqueólogos de la prehistoria depende del hecho de que, puesto que los objetos materiales forman parte de la naturaleza al mismo tiempo que forman parte de la cultura, podemos esperar razonablemente que se ajusten a regularidades «naturales». Por el contrario, si tratamos de aspectos abstractos de la cultura como si fueran naturales, simplemente nos engañaremos a nosotros mismos.

ANÁLISIS ESTADÍSTICOS DE LOS DATOS CULTURALES NO MATERIALES

Tylor (1889) se contó entre los primeros que intentaron una correlación estadística de las instituciones sociales basadas en datos interculturales, en su caso entre la evitación de la madre política y otras convenciones sociales. Una empresa mucho más ambiciosa fue la de Hobhouse, Wheeler y Ginsberg (1915), que pretendieron establecer una correlación empírica entre formas básicas de subsistencia y las formas de la organización social. Estos estudiosos clasificaron 552 sociedades en cazadores inferiores, cazadores superiores, cazadores dependientes, agricultores o pastores a nivel uno, agricultores y pastares a nivel dos y

agricultores y pastores a nivel tres. Luego desarrollaron un índice intercultural que recogía para cada «pueblo» la presencia o ausencia de características tales como los tipos de sanción legal, el modo de filiación, las pautas de residencia, las convenciones sexuales, el tratamiento de las mujeres, los modos de hacer la guerra, el grado de estratificación social. La investigación intercultural de Yale iniciada por Murdock en 1937, que más tarde se desarrolló en Human Relations Area Files (Yale University... 1938; Moore, 1961) y el Atlas Etnográfico de Etnología, ha refinado enormemente los procedimientos adoptados por Hobhouse, Wheeler y Ginsberg, pero esencialmente sigue siendo una obra del mismo tipo y padece los mismos defectos intrínsecos, algunos de los cuales han sido señalados en anteriores secciones de este artículo. Las unidades básicas de comparación, que son descritas de diversas formas como tribus, pueblos, culturas o sociedades, son tratadas como si estuvieran naturalmente deslindadas y autodiscriminadas. El propósito del análisis es establecer una taxonomía de las especies culturales según los principios de Linneo. Al igual que la clasificación de las plantas y de los animales arroja luz sobre el orden de la evolución, así también una clasificación de las sociedades de acuerdo a sus características morfológicas demostraría las leyes del cambio evolutivo social. Para aceptar esta tesis es necesario creer no sólo que las «sociedades» «culturas», etc.) existen en la naturaleza como «especies», sino también que los rasgos diferenciadores de la descripción antropológica (y. g., el contraste entre la presencia o ausencia de grupos de filiación unilineal) son comparables a los rasgos distintivos de la descripción biológica (y. g., la contraposición entre vertebrados e invertebrados). Los que rechazan esta homología es probable que consideren el Atlas Etnográfico con algún espanto. La información recogida en este índice se codifica en una taxonomía numérica, que por último hace que todo el aparato sea directamente accesible al análisis por computadoras. Esto puede parecer una espléndida puesta al día, pero si la información que se almacena es defectuosa desde el principio, la posterior aplicación del análisis estadístico, de computadoras o de otra clase, complicará la confusión (v.g., Coult y Habehstein, 1965).

COMPARACIÓN ESTRUCTURAL (RADCLIFFE-BR0WN)

El método comparativo clásico, las reconstrucciones difusionistas de los historiadores de la cultura y los distintos estilos de análisis estadísticos interculturales, todos se basan en la proposición de que «una cultura» o una sociedad», etc.) es concebida como un ensamblaje de rasgos que pueden

compararse por separado. La antropología social funcionalista rechaza esta concepción. Las sociedades son sistemas que sólo pueden compararse como todos. En la versión de Malinowski del funcionalismo, esta totalidad era tan amplia que toda comparación intercultural se volvía carente de sentido, pero Radcliffe-Brown trató de descubrir leyes sociológicas universales y estaba dispuesto a reconocer que, para fines comparativos, la noción funcional de totalidad debía elevarse a un nivel algo abstracto. En esto seguía a Durkheim. Una sociedad debe analizarse como sistema, no como un conjunto de partes componentes, pero el análisis puede reducir este problema a proporciones manejables considerando sólo un marco de referencia a la vez. Resulta entonces legítimo comparar el sistema político de la sociedad A con el sistema político de la sociedad B, o el sistema de parentesco de la sociedad A con el sistema de parentesco de la sociedad E, y así sucesivamente. A partir de aquí pueden emerger ciertos principios generales que pueden aplicarse al análisis de la política o del parentesco en cualquier lugar. Aunque la primera obra de este género mostraba un exagerado optimismo, ha conseguido un notable éxito. El procedimiento no ha producido leyes sociológicas generales, pero la estrecha atención a los detalles y la paciente comprobación paso a paso de las hipótesis limitadas han llevado a un genuino aumento de penetración en algunos aspectos particulares del comportamiento humano. Este estilo de comparación es más fructífero cuando todas las sociedades que se consideran comparten un medio ambiente geográfico común y son ampliamente parecidas en tamaño y cultura general (y. g., Radciffe-Brown, 1931; Eggan, 1950; Schapera, 1953).

A pesar del énfasis de Radcliffe-Brown sobre la noción de sistema y las ocasiones en que invocó la comparación como medio para resolver los problemas de la filosofía y la psicología (y. g., 1951), seguía firmemente apegado a la analogía con las ciencias naturales. Concebía la estructura social como parte del sistema social, en un sentido muy parecido a como el esqueleto óseo forma parte del mamífero vivo, y suponía que los antropólogos podían comparar sociedades enteras igual que los zoólogos pueden comparar especies mamíferas. Pero el esqueleto es una realidad tangible; la estructura social no lo es.

COMPARACIÓN ESTRUCTURAL. (LEVI-STRAUSS)

Si pensamos en la sociedad como un sistema de comunicación más bien que como un fenómeno natural, nos vemos llevados a pensar en los productos de la cultura como estructurados, exactamente igual que las frases

del lenguaje, si tienen que ser comprensibles, deben ajustarse a determinadas reglas de transformación, pero no están predeterminados en lo relativo al contenido. Dos expresiones que ejemplifican los mismos principios de gramática y sintaxis pueden no parecerse en absoluto en su forma patente. Si esta analogía es exacta, debe ser posible y rentable comparar las estructuras de los sistemas culturales a un nivel más abstracto. Lévi-Strauss Insiste en que los sistemas culturales se utilizan de hecho como lenguaje; gracias a la cultura los hombres pueden reconocer el mundo de la naturaleza y el mundo de la sociedad como un lugar ordenado con el que pueden entenderse. Los sistemas de parentesco, los sistemas políticos y los sistemas mitológicos son sistemas clasificatorios inventados por el hombre. Las estructuras que incorporan son estructuras lógicas que corresponden a las facultades humanas ordinarias. Las regularidades que podemos esperar encontrar en ellas no forman parte de la naturaleza exterior al hombre, sino que son parte de la naturaleza interior del hombre. La lingüística y la psicología, antes que la biología, constituyen los modelos apropiados del antropólogo investigador. Aunque puede ser necesario un conocimiento de la filosofía existencialista para comprender la postura de Lévi-Strauss, la idea que se repite en toda su obra —que los, sistemas culturales pueden compararse, no sólo porque son palpablemente similares, sino porque representan transformaciones lógicas de un tema estructural común— ha añadido una importante dimensión nueva al pensamiento antropológico contemporáneo.

Cuando los antropólogos generalizan lo hacen sobre la base de la comparación intercultural, pero la racionalidad de su utilización de los datos comparativos rara vez se somete a un detallado escrutinio. Pueden distinguirse dos estilos de argumentación. Por una parte, existen teorías que presuponen una unidad psicológica para toda la especie humana. Las similaridades culturales, en consecuencia, ilustran el hecho de que los seres humanos que afrontan situaciones similares reaccionan de la misma manera. Por otra parte, existen teorías que presuponen la existencia de hechos sociales situados fuera del control humano, aun cuando están determinados por regularidades naturales como los hechos ordinarios de la experiencia física. En este caso, la comparación intercultural pretende alcanzar un mundo autónomo de la verdad social mediante la eliminación de la variable humana. El autor de estas líneas se inclina a compartir el escepticismo pregonado por Evans-Pritchard (1963). La comparación intercultural constituye un instrumento esencial para la exposición del argumento antropológico, pero no es, ni puede ser, una forma enmascarada de experimento científico que conduzca a la explicación. Como una vez dijo

Montesquieu: «El hombre, como ser material, está como los otros cuerpos determinados por leyes invariables. Como ser inteligente, transgrede sin cesar las leyes establecidas por Dios y cambia las que él mismo se ha establecido» (Montesquieu [1750], 1949, p. 3).

BIBLIOGRAFÍA

ACKBRKNECHT, ERWIN H.i, 1954, "On the Comparative Method in Anthropology, pp. 117-125, en R.F. Spencer (editor), Method and Perspective in Anthropotogy; Papers in Honor of Wilson D. Wallis Minneapolis, Univ. of Minnesota Press.

BARTH, FREDRIK, 1954, "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan", Southwestern Journal of Anthropology 10:164-171.

COULT, ALLAN D., y HABENSTEIN, ROBERT W., 1965, Cross-tabulation of Murdock´s World Ethnographic Sample, Columbia, Univ. of Missouri Press.

Culture Element Distributions, 1937-1950, California University of, Anthropological Records 1, n.° 1-9, nº 3.

EGGAN, FRED, 1950, Social Organization of the Western Pueblos, Univ. of Chicago Press Ethnology. Publicado desde 1962 bajo la dirección de George P. Murdock.

EVANS-PRITCHARD, E. E. (1963), 1965, "The Comparative Method in Social Anthropology . L. T. Hobhouse Memorial Trust Lecture, 1963, pp. 13-36, en E. E. Evans-Pritchard, The Position of Women in Primitive Societies, and Other Essays in Social Anthropology, Londres, Faber. (Trad. cast., Península, Barcelona.)

FORTES, Meyer, 1953, "The Structure of Unilineal Descents Groups", American Anthropologist New Series, 55:17-41.

GOLDSCHMDT, WALTER, 1966, Comparative Functionalism, Berkeley y Los Ángeles Univ. of California Press.

HOBHOUSE, LEONARD T.; WHEELER, Gerald C., y GINSBERG, Morris (1915), 1965, The Material Culture and Social Institutions of the Simpler People: An Essay in Correlations, London School of Economics and Political Science, Monograph on Sociology, nº 3, Londres, Routledge.

KOBBEN, ANDRE J., 1952, "New Ways of Presenting an Old Idea: "The Statistical Method in Social Anthropology", Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 82:129-146.

MALINOWSKI, BRONISLAW, 1944, A Scientific Theory of Culture and Other Essays, Chapel Hill, Univ, of North Carolina Press. (Trad. cast., E.D.H.A.S.A., Barcelona.)

MONTANDON, GEORGE, 1934, L'ologénese culturelle: Traité d'ethnologie cycloculture et d'ergologie systématique, París, Payot.

MONTESQUIEU, CHARLES DE (1750), 1949, The Spirits of the Laws, 2 volúmenes, en 1, Nueva York, Haffner. Publicado originalmente en francés.

MOORE FRANK W. (editor), 1961, Readings in Cross-cultural Methodology, New Heaven, Human Relations Area Files Press.

MURDOCK, GEORGE P., 1949, Social Structure, Nueva York, Macmillan. En 1965 Free Press hizo una edición en rústica.

POWELL, HENRY A., 1957, "An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriand Islands", tesis de Ph. D. (doctorado), Univ. de Londres.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1931), 1948, The Social Organization of Australian Tribes, Glencoe, Ill., Free Press.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1951, "The Comparative Method in Social Anthropology", Huxley Memorial Lecture for 1951, Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland 81:15-22.

SCHAPERA, I., 1953, "Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology", American Anthropologist New Series 55:353-362.

TYLOR, EDWARD B. (1889), 1961, "On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent", pp. 1.28, en Frank W. Moore (editor), Readings in Cross-cultural Methodology, New Haven, Human Relations Area Files Press.

YALE UNIVERSITY, INSTITUTE OF HUMAN RELATIONS (1938), 1961, Outline of Cultural Materials, 4.ª ed. rey., New Haven, Human Relations Area Files.

SEGUNDA PARTE
ETNIA, CULTURA Y PERSONALIDAD

FRANZ BOAS (1858-1942)

Franz Boas, fundó el primer departamento universitario de Norteamérica (en la Universidad de Clark, en 1888), y él mismo fue una especie de filtro través del cual pasó toda la antropología norteamericana entre finales del silgo XIX y el siglo XX.

Boas nació y fue educado en Alemania. Su padre era un hombre de negocios con éxito y su idealista madre, activa en asuntos cívicos. Sus primeros diecinueve años los pasó en escuelas locales, donde desarrolló amplios estudios sobre la historia natural y la botánica y se convirtió en un pianista competente.

A los veinte años, empezó sus estudios universitarios, trasladándose de Heildelberg a Bonn y finalmente a Kiel, donde se doctoró en 1881. Estudió física, después matemáticas, y también geografía. Su tesis fue «Contribuciones al entendimiento del color del agua». En 1883 decidió emprender una expedición para investigar el agua del mar Ártico. Su año de estancia con los balleneros y esquimales convirtió a Boas en etnógrafo y lo convenció de que el conocimiento obtenido únicamente por la observación es inútil sin comprender las tradiciones que le condicionan. Esta comprensión, junto a la gran amistad de sus huéspedes, precipitó lo que sería el interés de su vida, la investigación del campo como un camino real hacia la antropología.

El invierno de 1884-1885 estuvo en Nueva York; luego volvió a Alemania donde aceptó un puesto de profesor de geografía en la Universidad de Berlín. Entonces, inspirado por un grupo de visitantes indios bella coola, se dispuso a empezar el estudio de toda su vida sobre los indios de la costa de Columbia Británica. Un año más tarde, se casó, y decidió convertirse en norteamericano, renunciando a su posición en la Universidad de Berlín.

En 1888 regresó a Columbia Británica y empezó a dar clases y a investigar en la Universidad de Clark, período marcado por muchas publicaciones sobre lingüística, teoría etnológica, antropometría, folclore y los objetivos de la etnología.

Boas dejó Clark en 1892 para trasladarse al Museo Americano de Historia Natural de Nueva York y pronto empezó a dar conferencias en Columbia.

En 1899 Boas se convirtió en profesor, y, de 1901 a 1905, conservador del Museo Americano de Historia Natural. Debido a conflictos personales, se vio forzado a dejar el museo. Construyó su hogar en New

Jersey, que seria el punto de reunión para los hijos y nietos de Boas durante toda su vida.

Hay opiniones contrastadas sobre la calidad de la enseñanza de Boas, pero en general se está de acuerdo en que fue «el fundador del moderno trabajo de campo en América» y que preparó a una generación de brillantes y productivos antropólogos. Boas no era un buen conferenciante. Introdujo pocos datos concretos en sus conferencias y poco más en sus libros etnográficos. Boas era un magnífico profesor y el calor personal de su familia, se extendió al pequeño e íntimo grupo de sus más prometedores estudiantes.

En 1910 Boas ayudó a establecer la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en México. Sirviendo como director residente en 1911-1912, introdujo nuevos métodos estratigráficos de excavación. Publicó el que puede ser su libro más famoso, *The Mind of Primitive Man*, en 1911 en un esfuerzo para ayudar a aclarar la relación, o la falta de ella, entre la cultura y los tipos físicos humanos. Su enfoque revolucionario en la lengua y en el estudio de la cultura fue seminal en la creación del terreno de la lingüística comparada.

En 1914, un cáncer que atacaba a un nervio facial le llevó a una parálisis permanente en la mitad de su rostro, pero no dañó su enérgica constitución, y seis semanas después de la cirugía se fue a realizar un trabajo de campo en Puerto Rico. La década de 1920 se oscureció por las muertes de su mujer y de dos de sus hijos. A pesar de sus pérdidas, continuó con la investigación y la enseñanza; mantuvo su interés en los problemas raciales y los derechos civiles. La ascensión del nazismo alemán le preocupó, y cuando Hitler llegó al poder, todos los trabajos de Boas se quemaron públicamente en Kiel.

Se jubiló en Columbia en 1936, pero continuó escribiendo y dando conferencias en reuniones públicas. Publicó más de seiscientos artículos, así como lo que muchos llaman su libro fundamental de la etnografia kwakiutl. Boas, hombre cuyo espíritu fuerte hizo científica la antropología norteamericana, murió mientras daba un almuerzo a sus amigos y asociados en el Club Universitario de Columbia, el 21 de diciembre de 1942, en presencia entre otros de un antropólogo que en esos momentos era un perfecto desconocido Lévi-Strauss.

Seleccionar escritos representativos de la obra inmensa de Franz Boas hace que uno sea profundamente consciente de lo mucho que contribuyó a la

disciplina antropológica. Sus ideas sobre al racismo, más bien su rechazo del mismo quedaron plasmadas en *The Mind of Primitive Man* (1911). Su análisis concluye que la variedad de las culturas, y su relación con las diferentes razas es tan amplia como para probar que no existe ninguna relación entre raza y cultura. También concluyó que la variación de fenotipos dentro de una raza hace imposible hablar de razas inferiores y superiores.

Boas mantuvo esta posición sobre el racismo durante toda su vida. En un artículo en 1932 afirmó que la diferencia entre las poblaciones es independiente de las características raciales, mientras que si está en función de las diferencias culturales. La fecha de ese artículo es importante, y también lo es el hecho de que fuera publicado en alemán, justo un año antes de la ascensión al poder de Hitler en Alemania.

Su artículo de 1886 «Las limitaciones del método comparativo de la antropología», supone la primera expresión de relativismo cultural. De acuerdo con los principios del relativismo cultural, todas las culturas son iguales y comparables; no hay culturas inferiores y superiores. Por tanto, dijo Boas, no se pueden ordenar las culturas en un esquema evolutivo.

En cuanto a las limitaciones del método comparativo destaca que es imposible explicar todos los tipos de cultura afirmando que son similares debido a la similitud de la mente humana. El descubrimiento de rasgos similares en sociedades diferentes no es tan importante como la escuela comparativa consideraría, pues rasgos similares se pueden haber desarrollado por muchas razones diferentes en culturas diferentes. Así pues, la visión de que las diferencias culturales son insignificantes no tiene base, porque son ellas, las que tienen mayor importancia etnográfica.

De este modo, Boas intentó sustituir el método comparativo por un método inductivo que acentuaba el papel de las costumbres como parte del total cultural y por otro, la distribución de una costumbre dentro de culturas vecinas, para observar su variación. Este método permitiría al estudiante interesarse por los factores ambientales que influyen en una cultura, resaltar los aspectos psicológicos que forman la cultura, y aclarar la historia del desarrollo local de una costumbre.

Esta defensa del método inductivo de la antropología, implicaba el estudio de las sociedades individuales y el rechazo de las generalizaciones comparativas que sólo podían utilizarse en base a los datos acumulados y de origen estrictamente empírico.

EL PROBLEMA RACIAL EN LA SOCIEDAD MODERNA[1]

Hasta la primera década de nuestro siglo la opinión de que la raza determina la cultura había sido, en Europa al menos, más bien objeto de especulación de historiadores y sociólogos aficionados que un fundamento de la política pública. Desde entonces se ha difundido entre las masas; frases como "la sangre es más espesa que el agua" son expresiones de su nuevo llamamiento emocional. El antiguo concepto de nacionalidad ha sido dotado de un sentido nuevo mediante la identificación de la nacionalidad con la unidad racial y la suposición de que las características nacionales se deben al origen racial. Es particularmente interesante destacar que en el movimiento antisemita de Alemania de 1880 no fue al judío como miembro de una raza extraña a quien se hizo objeto de ataques, sino al judío que no estaba asimilado a la vida nacional alemana. La política actual de Alemania se funda en una razón completamente distinta, pues parte de la base de que cada persona tiene un carácter definido e inalterable según su origen racial y esto determina su status político y social. Las condiciones son enteramente análogas al status asignado al negro en el pasado, cuando se consideraba el libertinaje, la pereza, la incapacidad y la falta de iniciativa cualidades racialmente determinadas e ineludibles de todos los negros. Es un curioso espectáculo ver cómo los hombres de ciencia serios dondequiera que gocen de plena libertad de expresión se han ido apartando de la teoría de que la raza determina el status mental, exceptuando empero a aquellos biólogos que carecen de toda apreciación de los factores sociales porque están cautivados por el aparente determinismo hereditario de las formas morfológicas, mientras en el público no informado, al que desgraciadamente pertenece buen número de poderosos políticos europeos, el prejuicio racial ha realizado y realiza aún progresos incontenidos. Creo que sería un error suponer que nosotros estamos libres de esta tendencia: aunque sólo fuera por las restricciones impuestas a miembros de ciertas "razas" limitando sus derechos a poseer bienes raíces, habitar ciertas casas de departamentos, pertenecer a clubes, visitar hoteles y lugares de veraneo, ingresar a escuelas y universidades, quedaría en evidencia al menos que no existe una disminución de viejos prejuicios contra los negros, judíos, rusos, armenios u otras razas. La excusa de que estas exclusiones son impuestas por factores económicos, o por el temor de alejar de las escuelas y universidades a otros grupos sociales no es sino el mero reconocimiento de una actitud vastamente difundida

[1] Boas, Franz: *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural,* Circulo de Lectores, Madrid 1990.

Podría quizá repetir aquí en forma sumaria los errores que sustentan la teoría de que el origen racial determina la conducta mental y social. El término razas, aplicado a los tipos humanos, es vago. Puede tener una significación biológica sólo cuando una raza representa un grupo uniforme, sin mezcla alguna, en que todos los linajes familiares son semejantes, como en las razas puras de animales domésticos. Estas condiciones no se realizan nunca en los tipos humanos y son imposibles en grandes poblaciones. Las investigaciones de los rasgos morfológicos demuestran que las líneas genéticas extremas representadas en una de las llamadas poblaciones puras son tan diferentes, que si se las encontrara en distintas localidades se las consideraría como razas separadas, mientras que las formas medias son comunes a razas que habitan territorios adyacentes con excepción de la aparición de pequeños grupos que puedan haberse conservado sin mezcla por espacio de siglos. Si los defensores de las teorías raciales demuestran que una cierta clase de conducta es hereditaria y desean explicar en esta forma que ella corresponde a un tipo racial, tendrían que probar que esa clase particular de conducta es característica de todas las líneas genéticas componentes de la raza, que no ocurren variaciones considerables en la conducta de las diferentes líneas genéticas que constituyen la raza. Esta prueba no ha sido ofrecida nunca y todos los hechos conocidos contradicen la posibilidad de una conducta uniforme de todos los individuos y líneas genéticas integrantes de la raza.

Además se olvida observar que los numerosos tipos constitucionales distintos que forman una raza no pueden ser considerados absolutamente permanentes, sino que las reacciones fisiológicas y psicológicas del cuerpo están en continuo fluir de acuerdo con las circunstancias exteriores e interiores en que se encuentra el organismo.

Por otra parte las variables reacciones del organismo no crean una cultura sino que reaccionan a ella. En virtud de las dificultades que involucra definir la personalidad y separar los elementos endógenos y exógenos que la forman, es tarea ardua medir el alcance de la variación de las personalidades biológicamente determinadas dentro de una raza. Los elementos endógenos sólo pueden ser aquellos determinados por la estructura y afinidad química del cuerpo, y éstas muestran una vasta proporción de variabilidad dentro de cada raza. No es posible afirmar que una raza sea de ningún modo idéntica a una personalidad.

Es fácil demostrar que la identificación de las características de un individuo con las supuestas características típicas del grupo al que pertenece implica una actitud mental primitiva muy generalizada. Ella se ha expresado

siempre en la prohibición del matrimonio entre miembros de grupos diferentes y la sustitución de una imputada diferencia biológica por otra de carácter sociológico. Un ejemplo característico lo ofrecen especialmente las leyes que prohíben el matrimonio entre miembros de diferentes sectas religiosas.

La variedad de tipos locales que se observan en Europa es el resultado de la mezcla de los diversos tipos más antiguos que vivieron en el continente. Toda vez que desconocemos las leyes según las cuales se entremezclaron es imposible reconstruir los primitivos tipos constitutivos más puros, si es que existieron. No podemos suponer a base de una baja variabilidad que un tipo sea puro, porque sabemos que algunos tipos mezclados son extraordinariamente uniformes. Así se ha demostrado respecto a los mulatos americanos, los indios dakotas, y es bastante probable acerca de la población ciudadana de Italia. No es tampoco seguro hasta qué punto los elementos exógenos pueden ser determinantes de tipos locales o de qué manera puede haber actuado la selección social sobre una población heterogénea. En resumen, no contamos con medio alguno para identificar un tipo puro. Debe recordarse que aunque por alianza sin mezcla de sangres en un pequeño grupo local los linajes familiares pueden llegar a parecerse, esto río prueba la pureza de tipo, porque es posible que las formas mis, mas de los antepasados fueran mezcladas.

Prescindiendo de estas consideraciones teóricas cabe preguntarse de qué clase de testimonios se dispone para sostener qué exista alguna raza pura en Europa o, en cuanto a esto, en cualquier otro lugar del mundo. Los tipos nacionales europeos no son ciertamente de sangre pura. Basta mirar un mapa ilustrativo de los tipos raciales de cualquier país europeo, Italia, por ejemplo, para advertir que la divergencia local es el rasgo característico, la uniformidad de tipo es la excepción. Así el doctor Rodolfo Livi, en sus fundamentales investigaciones sobre la antropología de Italia ha demostrado que los tipos del extremo norte y los del extremo sur son completamente distintos; aquéllos altos, de cabeza corta, con una considerable proporción de individuos rubios y de ojos azules; éstos bajos, de cabeza alargada y extraordinariamente morenos. La transición de un tipo al otro es, en conjunto, muy gradual; pero, como islas solitarias, aparecen aquí y allá tipos distintos. La región de Lucca en Toscana, y el distrito de Nápoles son ejemplos de esta clase, que pueden explicarse como debidos a la supervivencia de un linaje más antiguo a la intrusión de nuevos tipos, o a una influencia peculiar del nuevo ambiente.

Los testimonios históricos están en completa conformidad con los resultados derivados de la investigación de la distribución de los tipos modernos. En la antigüedad encontramos en la península de Italia grupos de gentes heterogéneas cuyos parentescos lingüísticos en muchos casos permanecen oscuros hasta el momento actual. Desde los tiempos prehistóricos más remotos en adelante, vemos ola tras ola de pueblos distintos invadir a Italia desde el norte. En una época más antigua los griegos habitaron la mayor parte de Italia meridional, y la influencia fenicia se estableció firmemente en la costa oeste de la península. Existió un activo intercambio entre Italia y el norte de África. Esclavos de sangre berberisca fueron importados y dejaron sus huellas. La trata de esclavos continuó introduciendo sangre nueva en el país hasta tiempos recientes, y Livi cree poder descubrir el tipo de los esclavos de Crimea que fueron introducidos a fines de la Edad Media en la región de Venecia. En el curso de los siglos las migraciones de tribus célticas y teutónicas, las conquistas de los normandos, el contacto con África, han sumado su contribución a la mezcla de pueblos en la península itálica.

Los destinos de otras partes de Europa no fueron menos diversificados. La península pirenaica que durante los últimos siglos ha sido una de las partes más aisladas de Europa ha tenido una historia variadísima. Los primeros habitantes de que tengamos conocimiento estaban presumiblemente emparentados con los vascos de los Pirineos. Estos estuvieron sometidos a influencias orientales en un período anterior a Micenas, a las conquistas púnicas, a las invasiones célticas, a la colonización romana, a las invasiones teutónicas, la conquista morisca y más tarde al peculiar proceso selectivo que acompañó a la expulsión de árabes y judíos.

Inglaterra no estuvo exenta de vicisitudes de esta índole. Parece admisible que en un período muy remoto el tipo que se halla ahora principalmente en Gales y en algunas partes de Irlanda, ocupaba la mayor parte de las islas. Fue vencido por olas sucesivas de migración celta, romana, anglosajona y escandinava. Así pues por todas partes encontramos cambios.

La historia de las migraciones de los godos, las invasiones de los hunos, que en el corto intervalo de un siglo trasladaron su territorio desde los confines de la China al pleno centro de Europa, son otras tantas pruebas de los enormes cambios de población que tuvieron lugar en tiempos antiguos.

La colonización lenta también ha producido cambios fundamentales en la sangre así como en la difusión de lenguas y culturas. Acaso el más notable ejemplo reciente de este cambio lo ofrece la gradual germanización de la región al este del río Elba donde después de las migraciones teutónicas, se habían establecido pueblos que hablaban lenguas eslavas. La absorción gradual de las comunidades celtas y de la vasca, la gran colonización romana en la antigüedad, y más tarde la conquista árabe de África del Norte, son ejemplos de procesos similares.

En tiempos remotos la mezcla no se limitaba en modo alguno a pueblos que, aunque de diverso idioma y cultura, eran de tipo regularmente uniforme. Por el contrario los tipos más diversos del sur, norte, este y oeste de Europa, para no mencionar los elementos que se volcaron en ella desde Asia y África, han sido participes en este largo proceso de mezcla. También se ha probado por medio de exámenes físicos y pruebas sanguíneas que el origen de los judíos es sumamente mezclado (Brutzkus).

En Europa la creencia en cualidades mentales hereditarias de los tipos humanos se expresa principalmente en la mutua valoración del tipo cultural de las naciones. En la Alemania actual el odio del gobierno por el judío es una recaída a las formas más crudas de estas creencias.

Toda vez que no hemos podido establecer diferencias orgánicas determinadas en las facultades mentales de distintas razas, a las que se pudiera atribuir alguna importancia en comparación con las diferencias halladas en las líneas genéticas que componen cada raza; comoquiera que hemos visto además que las pretendidas diferencias específicas entre las culturas de diferentes pueblos deben ser reducidas a cualidades mentales comunes a toda la humanidad, podemos concluir que no es preciso entrar en discusión de supuestas diferencias hereditarias en las características mentales de diversas ramas de la raza blanca. Mucho se ha dicho y escrito sobre el carácter hereditario del italiano, alemán, francés, irlandés, judío y gitano, pero me parece que no se ha realizado el menor intento fructuoso para establecer las causas de la conducta de un pueblo, aparte de las condiciones históricas y sociales; y considero improbable que tal cosa ocurra nunca. El examen imparcial de los hechos demuestra que la creencia en características raciales hereditarias y el celoso desvelo por la pureza de la raza se funda en la suposición de condiciones inexistentes.

Desde remoto período no han existido razas puras en Europa y jamás se ha probado que la continua mezcla haya provocado deteriorización. Sería casi tan fácil sostener y probar mediante testimonios igualmente válidos —o más bien inválidos— que pueblos que no han conocido la mezcla de sangre

extranjera carecieron de estímulo para su progreso cultural y se tornaron decadentes. La historia de España, o, fuera de Europa, la de las apartadas aldeas de Kentucky y Tennessee pueden señalarse como ejemplos característicos.

No es posible discutir los verdaderos efectos de la mezcla racial por medio de consideraciones históricas generales. Los partidarios de la creencia —pues no es más que eso— de que los grupos de cabeza alargada pierden su superioridad física y mental por la mezcla con los de cabeza redonda, jamás han de satisfacerse con una evidencia de la improbabilidad e imposibilidad de demostrar sus creencias favoritas, pues la opinión contraria tampoco puede probarse por métodos rígidos. El verdadero curso de la mezcla racial en Europa no se conocerá nunca a ciencia cierta. Nada sabemos respecto al número relativo y composición de los linajes mezclados y «puros»; ni tampoco respecto a la historia de las familias mezcladas. Evidentemente no puede resolverse la cuestión sobre la base de datos históricos sino que es indispensable el estudio de material estrictamente comprobado que establezca los movimientos de población. Con todo eso no existe dentro de los hechos históricos conocidos nada que sugiera que la conservación de la pureza racial asegura un alto desarrollo cultural; de otro modo debiéramos esperar hallar el más alto nivel de cultura en toda pequeña y aislada comunidad aldeana.

En los tiempos modernos las mezclas extensas entre diferentes nacionalidades, que impliquen la migración de grandes masas de un país a otro son ratas en Europa. Ocurren cuando el rápido crecimiento de una industria en una localidad particular atrae trabajadores. Tal fue el origen de una gran comunidad polaca en el distrito industrial de Westfalia. El actual terrorismo político dirigido contra los opositores en Rusia, Italia, Alemania y otros países, y la persecución de los judíos en Alemania también ha conducido a migraciones, pero éstos son fenómenos nos menores si se los compara con la migración allende los mares desde Europa hasta América, Sudáfrica y Australia. El desarrollo de la nación americana como consecuencia de la amalgama de diversas nacionalidades europeas, la presencia de negros, indios, japoneses y chinos, y esa heterogeneidad siempre creciente de los elementos constitutivos de nuestro pueblo; envuelve un número de problemas a cuya solución contribuyen con importantes datos nuestras investigaciones.

Nuestras anteriores consideraciones revelan con claridad el carácter hipotético de muchas de las teorías generalmente aceptadas, e indican que no todas las cuestiones implicadas pueden resolverse al presente con

exactitud científica. Es lamentable que tengamos que adoptar esta actitud crítica, porque la cuestión política del tratamiento de todos estos grupos de personas es de grande e inmediata importancia. Empero, debería ser solucionado sobre la base del conocimiento científico y no de acuerdo al clamor emocional. En las condiciones actuales, parecería que se exige de nosotros la formulación de respuestas precisas a cuestiones que requieren la más concienzuda e imparcial investigación; y cuanto más urgente es la demanda de conclusiones definitivas, tanto más necesario es un examen crítico de los fenómenos y de los métodos de solución disponible.

Recordemos en primer término los hechos que se relacionan con los orígenes de nuestra nación. Cuando los inmigrantes británicos arribaron a la costa del Atlántico en América del Norte, encontraron un continente habitado por indios. La población del país era escasa, y desapareció rápidamente ante la afluencia de los europeos, más numerosos. El establecimiento de los holandeses en el Hudson, de los alemanes en Pensilvania, para no hablar de otras nacionalidades, es un hecho muy familiar para todos nosotros. Sabemos que los cimientos de nuestro moderno estado fueron establecidos por los españoles en el sudeste los franceses en la cuenca del Mississippi y en la región de los Grandes Lagos, pero que la inmigración británica superó por mucho en número la de otras nacionalidades, El elemento indígena no desempeñó nunca un papel importante en la composición de nuestro pueblo, excepto por breves períodos. En regiones donde durante mucho tiempo la colonización crecía exclusivamente gracias a la inmigración de hombres solteros de raza blanca, las familias de sangre mezclada tuvieron cierta importancia en el período de gradual desenvolvimiento, pero nunca llegaron a ser suficientemente numerosas en ninguna parte populosa de los Estados Unidos para que se las considere un elemento importante de nuestra población. Sin duda alguna, corre sangre india por las venas de buen número de ciudadanos nuestros, pero la proporción es tan insignificante que puede no tenerse en cuenta.

Mucho más importante ha sido la introducción del negro, cuyo número se ha multiplicado, de modo que forma ahora cerca de un décimo de nuestra población total.

Más reciente es el problema de la inmigración de personas de todas las nacionalidades, de Europa, Asia occidental y África del Norte. Mientras que hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX los inmigrantes eran casi exclusivamente nativos de pueblos del noroeste de Europa, Gran Bretaña, Escandinavia, Alemania, Suiza, Holanda, Bélgica y Francia, la composición de las masas inmigrantes ha cambiado totalmente desde esa época. Italianos,

poblaciones eslavas varias de Austria, Rusia y la península de los Balcanes, húngaros, rumanos, hebreos del este de Europa, para no mencionar otras numerosas nacionalidades, han arribado en número cada vez mayor. Por un cierto espacio de tiempo, pareció probable que la inmigración de naciones asiáticas resultaría de importancia en el desarrollo de nuestro país. No hay duda de que estos pueblos de Europa oriental y meridional representan tipos físicos distintos del tipo físico del noroeste de Europa; y es evidente, aun para el observador más casual, que sus formas sociales presentes difieren fundamentalmente de las nuestras.

A menudo se afirma que el fenómeno de mezcla ofrecido por los Estados Unidos es único; que en la historia del mundo no ha ocurrido nunca antes una amalgama semejante; y que nuestro país está destinado a reinvertirse en lo que algunos escritores dan en llamar una nación «mestiza» en un sentido jamás igualado en parte alguna.

El período de inmigración puede ahora considerarse cerrado, pues las condiciones económicas y políticas presentes han tenido por consecuencia que, comparada con la población total, la inmigración reciente sea insignificante.

La historia de las migraciones europeas tal como la hemos reseñado demuestra que la moderna migración transatlántica repite meramente en forma moderna los sucesos de la antigüedad. Las migraciones anteriores ocurrieron en un período en que la densidad de población era comparativamente pequeña. El número de individuos comprendidos en la formación de los tipos modernos de la Gran Bretaña fue pequeño comparado con los millones que se han reunido para formar una nueva nación en los Estados Unidos; y es obvio que el proceso de amalgamación que tiene lugar en comunidades que deben contarse por millones difiera en carácter del proceso de amalgamación que ocurre en comunidades que se cuentan por miles. Dejando a un lado las barreras sociales, que en tiempos antiguos, como también ahora indudablemente, tendían a mantener apartados a los distintos pueblos, parecería que en las comunidades más populosas de los tiempos modernos pudiera ocurrir una mayor permanencia de los elementos simples que entran en combinación, debido a su mayor número, lo que torna más favorables las oportunidades de segregación.

En las comunidades antiguas y más pequeñas el proceso de amalgamación debe haber sido extraordinariamente rápido. Una vez destruidas las barreras sociales, el número de descendientes puros de uno de los tipos componentes debe haber disminuido considerablemente, y la cuarta

generación de un pueblo originariamente constituido por elementos distintos tiene que haber sido casi homogénea.

Podemos desechar la creencia en un proceso de mestización en América diferente de todo lo que haya tenido lugar durante miles de años en Europa. Tampoco es acertado suponer que sea un fenómeno de mezcla más rápida que el predominante en épocas remotas. La diferencia reside esencialmente en las masas de individuos afectados por el proceso.

Si limitamos nuestra consideración por el momento a la mezcla de tipos europeos en América, se verá con claridad, de acuerdo con lo dicho previamente, que la preocupación que muchos sienten respecto a la persistencia de la pureza racial de nuestra nación es en gran medida imaginaria.

Dos cuestiones surgen con singular relieve dentro del estudio de las características físicas de la población inmigrante. La primera es la relativa a la selección de los inmigrantes y la influencia que el ambiente ejerce sobre ellos. La segunda es la cuestión del efecto del cruzamiento. Hemos podido arrojar cierta luz sobre ambos.

Encontramos que tanto respecto a su forma corporal como en su conducta mental los inmigrantes están sujetos a la influencia de su nuevo medio ambiente. Mientras que las causas de los cambios físicos y su dirección son aún oscuras, se ha demostrado que la conducta social y mental de los descendientes de inmigrantes revelan en todos los rasgos investigados una asimilación a los tipos americanos.

También se han obtenido algunos datos significativos para el mejor entendimiento de la mezcla de razas. Recordemos que uno de los más poderosos agentes modificadores de los tipos humanos es la interrupción de la continuidad de los linajes en pequeñas comunidades por un proceso de rápida migración, lo que ocurre tanto en Europa como en América, pero con mucha mayor rapidez en nuestro país, porque la heterogeneidad del origen de los habitantes es mucho mayor aquí que en la Europa moderna.

No es posible determinar en el momento actual el efecto que estos procesos puedan ejercer sobre el tipo y variabilidad últimas del pueblo americano, pero no hay pruebas que nos inducen a esperar un status más bajo de los nuevos tipos en desarrollo en América. Mucho queda por estudiar en ese terreno; y teniendo en cuenta nuestra falta de conocimiento de los datos más elementales que determinan el resultado de este proceso, pienso que nos corresponde ser sumamente cautos en nuestro razonamiento y abstenemos en particular de toda formulación sensacional del problema

susceptible de aumentar la falta de serenidad prevaleciente en su consideración; tanto más cuanto que la respuesta a estas cuestiones afecta al bienestar de millones de personas.

El problema es de índole tal, que la especulación sobre el mismo resulta tan fácil como difíciles los estudios exactos al respecto. Basando nuestros argumentos en inadecuadas analogías con el mundo animal y vegetal, podemos especular sobre los efectos de la mezcla en el desarrollo de tipos nuevos —como si la mezcla que está ocurriendo en América fuera en algún sentido, excepto el sociológico, diferente de las mezclas que tuvieron lugar en Europa durante miles de años, en busca de una degradación general, la reversión a remotos tipos ancestrales, o hacia la evolución de un nuevo tipo ideal— según la fantasía o la inclinación personal nos impulse. Podemos explayamos sobre el peligro de una inminente declinación del tipo europeo noroccidental, o jactarnos con la posibilidad de su predominio sobre todos los demás. ¿No seria más prudente investigar la verdad o la falacia de cada teoría en vez de excitar la opinión pública abandonándonos a las fantasías de nuestras especulaciones? No niego que éstas constituyen una ayuda importante en la consecución de la verdad, pero no deben ser divulgadas antes de haberlas sometido a un análisis minucioso, no sea que el público crédulo confunda la fantasía con la verdad.

Si bien no estoy en condiciones de predecir cuál puede ser el efecto de la mezcla de tipos distintos, tengo confianza en que este importante problema puede resolverse si se lo aborda con suficiente energía y en escala suficientemente amplia. Una investigación de los datos antropológicos de personas de distintos tipos —tomando en cuenta las semejanzas y desemejanzas de padres e hijos, la rapidez y el resultado final del desarrollo físico y mental de los niños, su vitalidad, la fertilidad en los matrimonios de diferentes tipos y en diferentes estratos sociales— ha de proporcionarnos necesariamente la información que nos permita responder a estas importantes cuestiones definitiva y concluyentemente.

El resultado último de la mezcla de razas dependerá sin duda de la fertilidad de la actual población nativa y de los inmigrantes más recientes. Es natural que en las grandes ciudades donde las nacionalidades se separan en diversos barrios, se mantenga un alto grado de cohesión por algún tiempo; pero parece probable que los matrimonios mixtos entre descendientes de nacionalidades extranjeras aumenten rápidamente en las generaciones posteriores. Nuestra experiencia con americanos nacidos en Nueva York cuyos abuelos inmigraron al país es que, en general, la mayoría

de los rasgos sociales de sus antepasados han desaparecido, y que muchos ni siquiera saben a qué nacionalidad pertenecieron sus abuelos. Podría esperarse particularmente que en las comunidades occidentales, donde los cambios frecuentes de residencia son comunes, tendrán como resultado una rápida mezcla de los descendientes de varias, nacionalidades. Esta investigación, que es muy factible proseguir en detalle, parece indispensable para lograr un claro concepto de la situación.

Durante la última década los estudios del problema de la población han hecho rápido avance. Nos referimos solamente al cuidadoso análisis de los problemas de la población realizado por Frank Lorimer y Frederick Osborn. Como consecuencia de los trabajos acumulados puede decirse que mientras los referidos problemas sean concebidos como problemas raciales en el sentido habitual de la palabra, poco progreso habrá de lograrse. El bienestar biológico de una nación depende más bien de la distribución de los tipos constitucionales hereditarios en clases sociales. Éstos no guardan una conexión indisoluble con los tipos raciales. No se ha descubierto nunca una relación de tal índole que no pueda explicarse adecuadamente merced a condiciones históricas o sociológicas, y todos los rasgos de la personalidad que han sido investigados señalan invariablemente un alto grado de inflexibilidad en los representantes de un grupo racial, y una uniformidad mayor en un grupo mezclado sometido a presiones sociales similares.

En la hora actual las naciones europeas y sus descendientes en otras partes del globo se hallan presas de profundo temor ante una amenaza de degeneración. Es indudablemente importante combatir las tendencias patológicas estrictamente hereditarias y mejorar la salud de las personas por medios eugenésicos hasta donde sea posible; pero las complejas condiciones de la vida moderna deberían recibir la consideración adecuada.

Las estadísticas demuestran un aumento de los socialmente débiles, que se convierten en los asilados en hospicios de caridad, e instituciones para el cuidado de los dementes, los imbéciles, los afectados por enfermedades crónicas y los que llenan muchas cárceles y penitenciarías. Vivimos en un período de rápido aumento en la diferenciación de nuestra población, esté es, de creciente variabilidad. Esto acarrearía un aumento del número de los más débiles como también de los más fuertes; sin que signifique necesariamente una inferioridad del término medio. En muchos aspectos esto parece corresponder a las condiciones actuales. Los débiles pueden contarse, porque el Estado vela por ellos. Los fuertes no pueden ser contados. Su presencia se expresa en la mayor intensidad de nuestras vidas.

El propósito de la eugenesia, es decir, el perfeccionamiento de la salud constitucional, es altamente loable, pero estamos lejos de ver aún cómo puede lograrse. Ciertamente que no por la panacea de muchos eugenistas, la esterilización. La disminución en la frecuencia de las enfermedades hereditarias mediante la eliminación de los afectados por ellas es tan lenta, que su efecto no se haría sentir en muchas generaciones; y lo que es más importante: no sabemos con qué frecuencia las mismas condiciones pueden surgir como mutaciones hereditarias y si las condiciones desfavorables en que viven grandes masas humanas no resultan de tales mutaciones. La teoría de que las enfermedades hereditarias recesivas han aparecido únicamente una vez es insostenible a causa de sus inferencias, nos llevaría a la conclusión de que somos los vástagos de un número de poblaciones enfermas casi sin un solo antepasado sano. La tarea más importante y más difícil al mismo tiempo de nuestros estudios es descubrir las circunstancias en que se originan las condiciones patológicas hereditarias.

El problema negro, tal como se presenta en los Estados Unidos, no es desde el punto de vista biológico esencialmente diferente de los que acabamos de discutir. Hemos visto que no era posible ofrecer prueba alguna de la inferioridad del tipo negro, excepto que parecería meramente posible que la raza no produzca quizá tantos hombres de genio extraordinario como otras razas, mientras que no encontramos ninguna prueba que pudiera interpretarse como índice de una diferencia material en la capacidad mental del grueso de la población negra comparada con el grueso de la población blanca. Han de existir indudablemente una cantidad infinita de hombres y mujeres negros capaces de sobrepasar a sus competidores blancos y que se desempeñan mejor que los anormales, a quienes permitimos asistir a nuestras escuelas públicas y convertirse en una rémora para los niños sanos.

La observación etnológica no favorece la opinión de que los rasgos observados entre nuestra población negra, más pobre sean en ningún sentido racialmente determinados. El estudio de las tribus africanas nos ofrece logros culturales de orden nada insignificante. Para aquellos poco familiarizados con los productos del arte e industria africanos nativos, un paseo por uno de los grandes museos de Europa seria una revelación. Pocos de nuestros museos americanos han reunido colecciones que exhiban este asunto en forma digna de encomio. El herrero, el tallador en madera, el tejedor, el alfarero, todos ellos producen objetos originales en su forma, ejecutados con gran cuidado, y que demuestran ese amor al trabajo e interés por el resultado de la labor aparentemente ausentes con harta frecuencia entre los negros de nuestro medio americano. No menos instructivos son los relatos de los viajeros, que describen el desarrollo de las aldeas nativas, del

extenso comercio del país y de sus mercados. El poder de organización que revela el gobierno de los Estados nativos es de índole no despreciable, y cuando ha estado en manos de hombres de gran personalidad condujo a la fundación de vastos imperios. Todos los tipos de actividades diferentes que consideramos valiosas en los ciudadanos de nuestro país pueden hallarse en el África aborigen. Tampoco está ausente de ella la sabiduría del filósofo. Una ojeada a cualquiera de las colecciones de proverbios africanos publicada demostrará la sencilla filosofía práctica del negro, que es a menudo prueba de sano sentir y pensar.

No es quizá la ocasión para extenderse sobre este tema, porque el punto esencial con que la antropología puede contribuir al estudio práctico de la adaptabilidad del negro es resolviendo la cuestión de en qué medida los rasgos indeseables, que en la actualidad se observan indudablemente en nuestra población negra, se deben a rasgos raciales, y hasta qué punto se deben a circunstancias sociales de las que nosotros somos responsables.

A esta cuestión la antropología puede ofrecer la decidida respuesta de que los rasgos de la cultura africana, tal como se los observa en el país aborigen del negro, son los de un sano pueblo primitivo, con un considerable grado de iniciativa personal, con talento para la organización, con capacidad imaginativa, con destreza y desarrollo técnico. Tampoco está ausente de la raza el espíritu guerrero, como lo prueban los poderosos conquistadores que derribaron estados y fundaron nuevos imperios y el coraje de los ejércitos que responden al mandato de sus jefes.

Acaso sea oportuno declarar aquí una vez más con cierto énfasis que sería erróneo pretender que esté demostrado que no existen diferencias en la estructura mental de la raza negra tomada en conjunto y cualquier otra raza en su conjunto, y que sus actividades deberían seguir exactamente las mismas línea. Esto seria el resultado de la variable frecuencia de personalidades de diversos tipos. Puede ser que la forma corporal de la raza negra en general tienda a dar a sus actividades una dirección algo diferente de las de otras razas. No es posible responder aún a esta cuestión. No existe, sin embargo, testimonio alguno que estigmatice al negro como un ser de forma más débil, o sujeto a inclinaciones e influjos opuestos a nuestra organización social. Un cálculo imparcial de los testimonios antropológicos reunidos hasta ahora no nos permite sustentar la creencia en una inferioridad racial que inhabilite a un individuo de raza negra para participar en la civilización moderna. No sabemos de ninguna demanda exigida al cuerpo o a la mentalidad humana en la vida moderna, que según los testimonios anatómicos o etnológicos esté por encima de su capacidad.

Los rasgos del negro americano se explican en forma adecuada sobre la base de su historia y status social. La violenta separación del suelo africano y la consecuente pérdida absoluta de los viejos tipos de vida, que fueron reemplazados por la esclavitud con todo lo que ella entraña, seguida por un período de desorganización y de dura lucha económica en condiciones desiguales son suficientes para explicar la inferioridad del status de raza, sin recurrir a la teoría de la inferioridad hereditaria.

En resumen, tenemos todos los motivos para creer que el negro, si se le concede oportunidad y facilidad, será perfectamente capaz de cumplir con los deberes de la ciudadanía tan bien como su vecino blanco.

La investigación antropológica del problema negro requiere, asimismo, algunas palabras acerca del «instinto racial» de los blancos, que desempeña un papel importante en el aspecto práctico del problema. En su esencia este fenómeno es una repetición del viejo instinto y temor al connubio entre patricios y plebeyos, entre la nobleza europea y la gente común o en las castas de la India. Los sentimientos y raciocinios puestos en juego son los mismos en todos los aspectos. En nuestro caso concierne particularmente a la necesidad de mantener un status social distinto a fin de evitar la mezcla de razas. Como en los otros casos mencionados, el llamado instinto no es una repugnancia fisiológica. Así lo prueba la existencia de nuestra gran población mulata, como también la más fácil amalgamación del negro con los pueblos latinos. Es más bien una expresión de condiciones sociales tan profundamente impregnadas en nosotros que asumen fuerte valor emocional; y es esto, supongo yo, lo que se quiere decir cuando llamamos instintivos a tales sentimientos. El sentimiento no tiene ciertamente nada que ver con la cuestión de la vitalidad y el talento del mulato.

Las cuestiones de la mezcla de razas y de la adaptabilidad del negro a nuestro ambiente plantean todavía un sinnúmero de problemas importantes.

Creo que deberíamos avergonzarnos de tener que confesar que el estudio científico de estos temas no haya recibido nunca el apoyo del gobierno ni de ninguna de nuestras grandes instituciones científicas, y cuesta entender por qué somos tan indiferentes ante un asunto que es de importancia principalísima para el bienestar de nuestra nación. Las investigaciones de Melville J. Herskovits acerca del negro americano son un valioso comienzo, pero deberíamos saber mucho más. A pesar de las aseveraciones a menudo repetidas respecto a la inferioridad hereditaria del mulato, no sabemos casi nada respecto del asunto. Si su vitalidad es menor que la del negro puro, quizá acaso ello se deba tanto a causas sociales como

hereditarias. Herskovits ha señalado que contrariamente a las condiciones reinantes en la época de la esclavitud, la tendencia entre los mulatos es de que un hombre más claro se case con una mujer más oscura y que a consecuencia de ello, la población tiende a hacerse más oscura; condición indeseable, si creemos que una disminución en los contrastes violentos de los tipos raciales es conveniente, en cuanto contribuye a debilitar la conciencia dé clases.

Nuestra tendencia a valorar al individuo según la imagen que nos formamos de la clase a que lo asignamos, aunque el pueblo no sienta ningún vínculo interior con dicha clase, es una supervivencia de formas primitivas del pensamiento. Las características de los miembros de la clase son altamente variables y el tipo que construimos con las características más frecuentes que se suponen inherentes a la clase no es en ningún caso más que una abstracción que casi nunca se realiza en un solo individuo, a menudo no es siquiera fruto de la observación sino una tradición frecuentemente oída que determina el nuestro.

La libertad de juicio sólo se alcanzará cuando aprendamos a apreciar a un individuo conforme a su propia capacidad y carácter. Entonces encontraríamos, de tener que seleccionar lo mejor de la humanidad, que todas las razas y todas las nacionalidades estarían representadas. Por lo tanto hemos de atesorar y cultivar la variedad de formas que han asumido el pensamiento y la actividad humanos y abominar, porque conducen a un completo estancamiento, de todas las tentativas de imponer un molde de pensamiento a naciones íntegras o aun al mundo entero.

GEORGE PETER MURDOCK (1897-1985)

BOSQUEJO AUTOBIOGRÁFICO[1]

Nací el 11 de mayo de 1897, en una granja situada cinco kilómetros al sudeste de la pequeña ciudad de Meriden, Connecticut. Se me dio el nombre de Peter Murdock, un escocés que emigró en su juventud a las colonias de Estados Unidos en la década de 1690.[...]

Mi padre, George Bronson Murdock, nació en 1846. Fue educado en una "academia" de New Haven, donde junto con otras materias estudió griego y alemán. Las crónicas familiares, recopiladas originalmente por un tío mío, James Murdock, profesor de teología de Yale, y puestas al día desde entonces, muestran que la mitad de los varones del linaje Murdock, como mi padre, nunca fueron a la universidad; todos los demás se graduaron en Yale. Aunque toda su vida fue granjero, mi padre tenía otros intereses.[...]Siempre se vanaglorió de estar relacionado personalmente con Mark Twain, a quien admiraba mucho. Permaneció soltero hasta 1896, y aparentemente era un soltero codiciable, porque tenía una cuadra de finos caballos propios para cabalgar y jalar carros.

Quizá la influencia más fuerte que mi padre ejerció sobre mí se derivó del hecho de que nació y fue criado antes de la Guerra Civil, y por eso adquirió desde los principios de su vida la filosofía política de Thomas Jefferson, con una dedicación particularmente fuerte a las libertades civiles y a la Carta de Derechos.[...]

[...]Como tantos estadistas de este país, desde Washington hasta Lincoln, mi padre era un agnóstico en religión. No se oponía activamente a la Iglesia, porque creía que algunas personas la necesitaban como un soporte para la moralidad, pero creyó decididamente que era superflua para la gente de carácter e inaceptable en principio para la gente inteligente y con preparación. Sin embargo, nuestra familia sí asistía con bastante regularidad a un templo congregacional de la localidad donde mi madre recibía cierta cantidad de dinero por cantar en el coro, pero mi padre no llegó a ser miembro de él, y hasta el fin de su vida se refirió despectivamente a los clérigos como "la gente peculiar de Dios" (cuidando de acentuar siempre dicha palabra).

---

[1]Murdock G. P.: *Cultura y Sociedad. Veinticuatro ensayos,* F.C.E. México, 1997.

Nunca discutió sus opiniones religiosas con sus hijos, porque estaba convencido de que cada individuo debe estar libre de la influencia paterna al desarrollar su propia filosofía de la vida sobre la base de su educación y experiencia. Sólo después de su muerte llegué a enterarme, por mi madre, de lo desilusionado que estuvo cuando yo me uní voluntariamente a la Iglesia congregacional durante un breve periodo durante mis primeros años universitarios. Aparentemente no pudo entender cómo fue posible que, después de haberme dado tan buena educación, pudiera dar un paso tan poco inteligente.

Desgraciadamente, él no sabía las circunstancias concomitantes. El deporte favorito de mi padre era el tenis, y había construido en nuestra granja la mejor cancha de tenis de Meriden. Era frecuentada diariamente durante la parte cálida del año por amigos de la ciudad (a veces hasta treinta o cuarenta en los fines de semana). El jugador más destacado era el clérigo congregacional, y me halagaba que me pidieran que jugara con él. Cuando finalmente me invitó a unirme a su Iglesia, le respondí despectivamente que yo no tenía creencias sobrenaturales, que no aceptaba la divinidad de Cristo y que incluso dudaba de la autenticidad de su historia. Quedé asombrado cuando me dijo que estaba completamente de acuerdo con mis opiniones, y afirmó que él había seguido la profesión de clérigo sólo porque estaba convencido de que algunas personas necesitaban el apoyo de la religión organizada y por la calidad ética de las enseñanzas de Cristo. También me indicó que su Iglesia permitía una completa libertad doctrinal a cada congregación, y que su propia congregación no exigía creer en ningún dogma sobrenatural. Tomado por sorpresa, expresé mi disposición a unirme a un grupo tan ilustrado.

Por lo anterior debe estar claro que he tenido más suerte que muchos de mis colegas científicos, al no haber experimentado nunca el trauma de una ruptura con mi tradición religiosa familiar. Sigo siendo un agnóstico, igual que mi padre y mi hijo. Desapruebo y rechazo todas las religiones organizadas, más fuertemente cuanto más organizadas están.

Mi madre, Harriet Elizabeth Graves, nació en New Haven en una antigua pero empobrecida familia de Nueva Inglaterra. Luchando para superarse, aprendió la técnica de la fotografía e invirtió sus ahorros en una buena educación musical con profesores de Hartford y de Nueva York. Cuando se trasladó a Meriden, conoció a mi padre a través de su puesto de soprano en un coro de la iglesia. Aunque él ya tenía cincuenta años (veintisiete más que ella), se sintió atraído por su belleza morena, su vivacidad y su talento, y se casaron en 1896.

Mi madre amaba la vida social. Con la ayuda de una sirvienta de planta, se deleitaba preparando comidas improvisadas para los invitados que iban a jugar tenis, y más tarde, cuando sus hijos estaban en la universidad, hacía fiestas para sus amigos durante los fines de semana. Muchos de mis compañeros de clase aún la recuerdan con auténtico afecto. Probablemente la influencia más fuerte que tuvo sobre sus hijos fue su ambición de que llegaran a tener éxito, y el incansable apoyo que les dio a las ambiciones de ellos. Tuvo mucho que ver en que mi hermana asistiera a escuelas privadas y a la Universidad Smith, y en que mi hermano y yo fuéramos primero a la Academia Phillips, Andover, y luego a la Universidad de Yale, donde los dos obtuvimos diplomas de bachiller en artes, y yo de doctor en filosofía y él en matemáticas.

Todos recibimos nuestra primera enseñanza, durante siete años, en una escuela rural de un solo cuarto a un kilómetro de nuestro hogar. Mi padre, por temor al ambiente funesto de las escuelas de la ciudad, utilizó su influencia política para posponer la consolidación de nuestra escuela local, y sufragó de su propio bolsillo el suplemento (entonces munificente) de 200 dólares al año para el sueldo de la maestra, lo cual era suficiente para inducir a jóvenes ambiciosas de competencia superior a aceptar el puesto. Había sólo unos 16 o 17 alumnos, que incluían a los hijos de familias de granjeros alemanes, suecos, francocanadienses y anglonorteamericanos. A pesar de que la maestra tenía que enseñar en varios niveles en rotación, probablemente recibimos una educación elemental superior al promedio. Mientras los alumnos de otros grados daban la lección, nosotros leíamos libros de la biblioteca de la escuela, que estaba especialmente bien surtida de textos de geografía. Como resultado de mi contacto con estos libros en una edad impresionable, adquirí un conocimiento excepcionalmente detallado de la geografía del mundo, que más tarde me fue muy útil como antropólogo.[...]

Hasta la muerte de mi padre en 1920, mi hermano y yo trabajamos en la granja, especialmente durante la temporada pesada de junio y julio. Nos familiarizamos con los caballos y con los bueyes, que se usaban para jalar carros pesados; con el cuidado de las vacas, cerdos y gallinas; con el cultivo del centeno, de la avena, de las papas, de las frutas y de las verduras; con el manejo de la maquinaria de la granja, así como con el de artefactos tan primitivos como los desgranadores, las guadañas y los tazones de piedra; con la recolección y el almacenamiento del arroz, con el corte de la leña y con el uso de las herramientas de carpintería.

Cuando disminuía el trabajo de la granja al final de la temporada del heno, la ambición de mi madre y el prejuicio de mi padre en contra de las “manos ociosas” se unían para mantener a sus hijos ocupados de un modo útil. Nuestras lecciones regulares de piano fueron complementadas por enseñanza especial de otras materias, especialmente dibujo y alemán. Los viajes nos proporcionaron una alternativa ocasional. Una tía me llevó a Escocia durante tres meses en 1910. Mi padre me llevó a un recorrido por el oeste de los Estados Unidos y de Canadá en 1915. Mi familia pasó un mes en un balneario de Nueva Hampshire en cierta ocasión, y visitaba regularmente a sus amigos de Newport cuando se realizaba allí el torneo nacional de tenis. En otras ocasiones visité amigos de la escuela o de la universidad en Vermont y Montana.

Mis dos años en Andover me enseñaron a estudiar y limaron muchos de los puntos ásperos de un “rústico campesino”, así es que mi vida en Yale fue relativamente fácil y agradable. Disfruté y aproveché mis estudios, pero deliberadamente no les di demasiada importancia, y preferí pasar mi tiempo libre en actividades como los deportes intramuros y en colaborar en el periódico de la universidad, en cultivar amistades con compañeros de clase o de mi residencia estudiantes, y en visitar Nueva York o las universidades de muchachas durante los fines de semana. Sin embargo, adquirí considerable interés y conocimiento de las ciencias sociales por medio de varios cursos de economía, y cursos muy estimulantes de antropología, psicología y sociología (un curso de cada materia), y una especialización con honores en historia norteamericana. Bajo el sistema de libre elección que imperaba entonces, me inscribí cada año para un curso extra, que podía abandonar más tarde si no me gustaba, sin que se me castigara por eso. Así acumulé suficientes créditos adicionales y, a diferencia de muchos de mis compañeros de clase, pude obtener el título de bachiller en artes en 1919, a pesar de la interrupción por la primera Guerra Mundial.

Con gran disgusto de mi padre, me embargó un fervor patriótico de pregraduado y me enlisté en la Guardia Nacional de Connecticut (Décimo Campo de Artillería), al comienzo de mi primer año de universidad. En la primavera de 1916, durante el incidente en la frontera mexicana, fuimos llamados a filas del servicio federal y pasamos cuatro meses de campamento. Mi desilusión con la frustrante vida de soldado raso me salvó de involucrarme prematuramente en la primera Guerra Mundial. Esperé hasta que tuve suficiente edad, y luego me alisté para prepararme como oficial, y de este adiestramiento salí como teniente segundo de artillería de campo. Asistí a la escuela de tiro en Fort Sill, y luego fui asignado a un regimiento para dar servicio en el extranjero, pero la guerra había terminado

antes de que embarcáramos y fui dado de baja y regresé a Yale. La segunda Guerra Mundial me trajo un tercer periodo de servicio militar como capitán de corbeta (1943-1945) y comandante (1945-1946) en la Reserva de la Marina de los Estados Unidos. Entonces preparé una serie de manuales sobre las islas del Pacífico propiedad de los japoneses, y pasé seis meses como oficial militar del gobierno en Okinawa.

Después de graduarme en la universidad, fui más o menos arrastrado por la corriente hasta la Escuela de Leyes de Harvard, al no tener en mente otra carrera determinada. Después de un año decidí dejarla, cuando descubrí que el plan de estudios no estaba de acuerdo en muchos aspectos con el adiestramiento que había recibido en las ciencias sociales. Sin embargo, Dean Roscoe Pound, por quien siento un gran respeto, me persuadió de que regresara, argumentando que si la dejaba probablemente seguiría siendo siempre un "cabeza loca". Tres meses más tarde se confirmó mi insatisfacción, y. me retiré definitivamente.

Estuve tratando de decidir a qué dedicarme, y pasé un año explorando concienzudamente mis intereses y mis capacidades. Por largo tiempo había deseado aprender más sobre el resto del mundo viéndolo con mis propios ojos, y una modesta herencia de mi padre me proporcionó los medios necesarios para lograrlo. Viajé a Oriente, y pasé bastante tiempo en Japón, Corea, China, Malasia, Indonesia, la India, y luego visité Egipto y la mayoría de los países de Europa, desde Checoslovaquia hasta España. Lo que vi, especialmente en Asia, reactivó mi interés largo tiempo dormido en la geografía, y especialmente en lo que había aprendido de Albert G. Keller en su curso de antropología para pregraduados. Empecé a comprar y a leer los libros que le había oído mencionar a Keller. Fue en esta forma, por ejemplo, como leí el *Essay on Population* de Malthus durante un viaje en bote desde Shangai hasta Hankow por el río Yangtsé, y en cada parada pude ver claras ilustraciones de mi lectura. Como consecuencia, determiné dedicar un año al trabajo de graduado en antropología, para ampliar mis propias perspectivas, porque aún no tenía idea de que eso pudiera llevarme a una carrera.

A mi regreso a los Estados Unidos en 1922, me entrevisté primero con Franz Boas. Cuando oyó mi historia, se negó rotundamente a admitirme para estudiar como graduado en la Universidad de Columbia. Me dijo que yo no era más que un aficionado, y que no deseaba tener tratos con un solicitante que no estuviera ya totalmente dedicado a la antropología. Luego intenté entrar en Harvard, pero desgraciadamente me enviaron con un profesor (que no pertenecía al personal del museo Peabody) cuyo concepto

de la antropología me pareció repelente. Finalmente, hice mi solicitud con Keller, mi anterior profesor de Yale. Aunque me desanimó drásticamente de la posibilidad de una carrera como antropólogo, me admitió como candidato para el grado de doctor en filosofía en un programa combinado de antropología y sociología. No me tomó más de unas pocas semanas descubrir que finalmente había hallado mi nicho.

Ya he expresado en otra parte mi deuda intelectual con Keller y, a través de él, con William Graham Sumner. Me pareció especialmente impresionante su convicción de que el único camino digno de confianza para la comprensión de la conducta humana es el duro camino de la ciencia, y su insistencia en las virtudes del método comparativo. Sin embargo, sentí cierta estrechez en la perspectiva de Keller y luché conscientemente contra su influencia, leyendo los autores que él desaprobaba como, por ejemplo, Freud, Marx, Watson, y los antropólogos históricos norteamericanos.

Después de lograr mi doctorado en 1925, enseñé sociología y antropología por dos años en la Universidad de Maryland, y en 1928 regresé a Yale como profesor asistente en el departamento de Keller. Cuando se estableció un nuevo departamento de antropología en 1931 bajo Edward Sapir, recibí un nombramiento conjunto en él. En 1938, un año antes de mi ascenso a catedrático, fui nombrado jefe del departamento de antropología y en adelante me dediqué exclusivamente a dirigirlo.

Entre los factores de menor importancia que posiblemente influyeron en mi decisión de seguir la carrera de antropología estuvo una colección de artefactos indios que mi padre desenterró en su granja; una buena biblioteca familiar que contenía libros tan interesantes como *La Conquista de México* de Prescott, y un curso de arqueología impartido por Moorhead en Andover. Sin embargo, las influencias más importantes en mi carrera han sido principalmente contactos personales estimulantes; con grandes profesores como Keller y Asakawa; con colegas antropólogos como Sapir, Spier y más tarde Linton; con psicólogos como Dollaid, Hull, Miller y Zin en el Instituto de Relaciones Humanas; con colegas de mentalidad afín a la mía en otras instituciones, especialmente Eggan, Gillin, Hallowell y Kluckhohn, y con ex alumnos míos, en especial Goodenough, Lounsbury y Whiting, que tal vez me dieron en la medida que recibieron. También debo mencionar a C. S. Ford, W. E. Lawrence y dos antropólogos británicos a quienes tengo afecto especial, Raymond Firth y Meyer Fortes. Mis ex colegas temporales de antropología en Yale también han ejercido influencia sobre mí, como por ejemplo Peter Buck, Robert Lowie, Brenda Seligman y Richard Thurnwald.

Mi carrera profesional posterior, que ya es conocida públicamente, no necesita relatarse aquí. Mis circunstancias actuales en la Universidad de Pittsburgh son las más felices de mi vida. Disfruto de buena salud y de seguridad. Estoy rodeado por colegas profesionales competentes y agradables, y por funcionarios profesionales inteligentes y dispuestos a apoyarme. Tengo numerosos alumnos de los que puedo enorgullecerme. Mi matrimonio ha resultado estable y satisfactorio, y tengo tres nietos adorables y cariñosos: Nancy, Karen y Douglas.

CÓMO CAMBIA LA CULTURA[2]

Una característica fundamental de la cultura es que, a pesar de su naturaleza esencialmente conservadora, cambia a través del tiempo y de un lugar a otro. Es ahí donde la conducta social del hombre difiere notablemente de la conducta social de los animales. Entre las hormigas, por ejemplo, las colonias de la misma especie difieren poco entre sí en su conducta e incluso, hasta donde podemos juzgar por los especímenes incrustados en ámbar, de sus antepasados de hace cincuenta millones de años. En contraste, en menos de un millón de años el hombre ha avanzado desde el salvajismo más rudo hasta la civilización, y ha producido por lo menos tres mil culturas distintas.

Los procesos por los que cambia la cultura ya son ahora bien conocidos por la ciencia. Sin embargo, no pueden entenderse sin una clara comprensión de la naturaleza de la cultura, y ésta debe resumirse aquí incluso a riesgo de incurrir en alguna repetición.

La cultura es el producto del aprendizaje, más que de la herencia. Las culturas del mundo son sistemas de hábitos colectivos. Las diferencias observables entre ellas son el producto acumulativo del aprendizaje masivo bajo diversas condiciones geográficas y sociales. La raza y otros factores biológicos influyen en la cultura sólo en la medida en que afectan las condiciones bajo las cuales ocurre el aprendizaje, como cuando la presencia de gente con marcadas diferencias físicas opera como un factor en el desarrollo del prejuicio de raza.

La cultura se aprende precisamente por medio del mismo mecanismo que funciona en la formación de todos los hábitos. El hambre, el sexo, el temor y otros impulsos básicos, así como las motivaciones adquiridas, impelen a los seres humanos a actuar, Los actos encuentran el éxito o el fracaso. Con el fracaso, especialmente cuando va acompañado de sufrimiento o castigo, la acción suele ser reemplazada por otra conducta, y disminuye su probabilidad de volver a realizarse bajo condiciones similares. Por el contrario, el éxito aumenta la tendencia a que ocurran respuestas similares cuando el mismo impulso es provocado en una situación semejante. Con el éxito repetido, las respuestas quedan establecidas como hábitos, y se adaptan progresivamente a las situaciones en que resultan apropiadas.

---

[2] Murdoch G. P., *Sociedad y cultura. Veinticuatro ensayos,* F.C.E. México, 1997.

Durante largo, tiempo he estado interesado en la dinámica del cambio cultural, y frecuentemente he dado cursos sobre esa materia, pero mis opiniones han derivado en gran parte del trabajo de otros más que de una investigación personal intensa.

Una cultura consiste en hábitos que son compartidos por miembros de una sociedad, sea ésta una tribu primitiva o una nación civilizada. Lo que se comparte puede estar generalizado en una sociedad, como normalmente sucede con los idiomas, pero con frecuencia está limitado a determinadas categorías de personas dentro de ella. Así, las personas del mismo sexo o edad, los miembros de la misma clase social, de la misma asociación o de la misma profesión, y las personas que interactúan con otras en relaciones similares, comúnmente se parecen entre sí en sus hábitos sociales, aunque sus conductas difieran de las de las personas de otras categorías.

Compartir hábitos sociales tiene varias causas. El hecho de que las situaciones bajo las cuales se adquiere la conducta sean similares para muchos individuos conduce en sí mismo a un aprendizaje paralelo. Más importante aún es el hecho de que cada generación inculca a la siguiente, por medio de la educación, los hábitos culturales que ha encontrado satisfactorios y adaptativos. Finalmente, los miembros de cualquier sociedad hacen presión unos sobre otros, a través de medios formales e informales de control social, para que se ajusten a las normas de conducta que son consideradas correctas y apropiadas. Esto sucede particularmente con la conducta en las relaciones interpersonales, donde el éxito o el fracaso de una acción depende de la respuesta de otra persona ante esa acción, más que, por ejemplo, de su adaptabilidad a las cualidades innatas de los objetos naturales. Una vez que uno ha adquirido un número limitado de costumbres estereotipadas de conducta social, está capacitado para hacer frente con éxito a muy diversas situaciones sociales, y cuenta con un cuerpo de expectativas confiables respecto a las probables respuestas de los demás a la conducta de uno. Esto produce confianza, y le ahorra al individuo una inmensa cantidad de aprendizaje individualizado, que siempre es un proceso doloroso. Por lo tanto, hay muy buenas razones para que cada sociedad haga hincapié en la conformidad social.

Los hábitos que una sociedad comparte en diversas formas, y que constituyen su cultura, caen dentro de dos clases principales: hábitos de acción y hábitos de pensamiento. Puede llamárseles, respectivamente, “costumbres” e “ideas colectivas”. Las costumbres incluyen formas de conducta fácilmente observables, como la etiqueta, el ceremonial y las técnicas para manipular los objetos materiales. Las ideas colectivas no son

directamente observables sino que deben inferirse de su expresión en el lenguaje y en otras conductas abiertas. Dentro de estas ideas colectivas se encuentra el conocimiento práctico, las creencias religiosas y los valores sociales. Además, incluyen una masa de reglas o definiciones, que especifican para cada costumbre las personas que pueden y las que no pueden observarla, las circunstancias en que es y en que no es apropiada, y los límites y las variaciones permisibles de la conducta misma. Las ideas colectivas también incluyen un cuerpo de expectativas sociales; previsiones de cómo responderán los demás a la conducta de uno, especialmente las sanciones, o sea las recompensas y castigos sociales que pueden esperarse de la conformidad y de la desviación. Con cada costumbre y con cada conjunto organizado de costumbres, como el "complejo cultural" o la "institución", generalmente está relacionada una masa de ideas colectivas.

La conducta social, como es observada en la vida real, debe distinguirse cuidadosamente de la cultura, que consiste en hábitos o tendencias a actuar y no en las acciones mismas. Aunque está determinada en gran parte por hábitos, la conducta también es afectada por el estado fisiológico y emocional del individuo, por la intensidad de sus impulsos y por determinadas circunstancias externas. Puesto que nunca hay dos situaciones completamente iguales, la conducta fluctúa considerablemente, incluso cuando proviene del mismo hábito. En consecuencia, la descripción de una cultura nunca es un relato de la conducta social real, sino una reconstrucción de los hábitos colectivos que la sustentan.

Sin embargo, desde el punto de vista del cambio cultural, la conducta real u observable es de primordial importancia. Cuando la conducta social se desvía persistentemente en cualquier dirección de los hábitos culturales establecidos, da como resultado modificaciones, primero en las expectativas sociales, y luego en las costumbres, creencias y reglas. Gradualmente, en esta forma, los hábitos colectivos se alteran y la cultura se adapta mejor a las nuevas normas de conducta.

Los cambios en la conducta social, y por lo tanto en la cultura, normalmente tienen su origen en alguna alteración significativa de las condiciones de vida de una sociedad. Cualquier suceso que cambie las situaciones bajo las cuales ocurre la conducta colectiva, de tal manera que las acciones habituales se desalienten y se favorezcan nuevas respuestas, puede llevar a innovaciones culturales. Entre la clase de sucesos que, según se sabe, influyen especialmente para ocasionar cambios culturales, están los aumentos o las disminuciones en la población, los cambios en el ambiente geográfico, las migraciones hacia nuevos ambientes, los contactos con

pueblos de diferente cultura, las catástrofes naturales y sociales como inundaciones, pérdida de cosechas, epidemias, guerras, depresiones económicas, descubrimientos accidentales, e incluso sucesos biográficos como la muerte o la subida al poder de un líder político poderoso.

Los sucesos que producen el cambio cultural y alteran las condiciones bajo las cuales resulta adaptativa la conducta social (o sea, si es o no es recompensada la conducta) son invariablemente históricos, o sea que son específicos de una época y un lugar. Sin embargo, en diferentes lugares y épocas ocurren sucesos que pueden parecerse entre sí y ejercen influencias paralelas sobre diferentes culturas. Por eso es posible ver los cambios en la cultura, ya sea en relación con su ubicación espacial y temporal, o en relación con sucesos comparables en el lugar y la época en que hayan ocurrido. El primer enfoque, el "histórico", contesta este tipo de preguntas: ¿qué?, ¿cuándo?, ¿dónde? El segundo, el "científico", que aclara los procesos por los cuales ocurre el cambio, contesta la pregunta ¿cómo? Ambos enfoques son válidos y complementarios.

Los antropólogos históricos comúnmente se ocupan en los rasgos particulares de la cultura, como el uso del tabaco, de la rueda, del caballo domesticado, del alfabeto, del dinero, e investigan su "invención" en tiempos y lugares específicos y su "difusión" desde los puntos de origen a otras partes del mundo. Puesto que nuestro problema es describir cómo cambia la cultura, debemos abandonar la perspectiva a ojo de pájaro del historiador y examinar los procesos dentro de las sociedades por los cuales ocurren todos los cambios, y no simplemente unos en particular. Estos procesos pueden ser agrupados cómodamente bajo los términos "innovación", "aceptación social", "eliminación selectiva" e "integración".

El cambio cultural comienza con el proceso de INNOVACIÓN, la formación por un solo individuo de un nuevo hábito, que posteriormente es aceptado o aprendido por otros miembros de su sociedad. Una innovación se origina a través del mecanismo psicológico ordinario del aprendizaje, y difiere de los hábitos puramente individuales sólo en el hecho de que llega a ser compartida socialmente. Sin embargo, es útil distinguir algunas variantes importantes del proceso.

A una innovación puede llamársele variación cuando representa un ligero cambio de la conducta habitual preexistente, bajo la presión de circunstancias que cambian gradualmente. La lenta evolución a través del tiempo de las formas de los objetos manufacturados generalmente representa una acumulación de variaciones. En la misma forma, los tatuajes pueden extenderse sobre una porción más amplia del cuerpo, pueden

añadirse púas adicionales a un arpón, las faldas pueden alargarse o acortarse, pueden añadirse nuevos pasajes a los cuentos populares, o el ceremonial puede volverse cada vez más elaborado y formalizado. La variación tiene lugar en todas las culturas y en todos los tiempos. Los incrementos individuales de los cambios son frecuentemente tan ligeros que casi son imperceptibles, pero su efecto acumulativo durante largos periodos puede ser inmenso.

Cuando la innovación abarca la transferencia de elementos de la conducta individual de un contexto situacional a otro, o su combinación dentro de nuevas síntesis, se le llama invento. Por lo menos algún grado de creatividad está siempre presente. La mayoría de las innovaciones tecnológicas importantes pertenecen a este tipo. Fue así como el invento del aeroplano abarcó la síntesis de elementos como las alas de un planeador, un motor de combustión interna de un automóvil, y la adaptación de la hélice de un barco. Aunque no tan bien conocidos, son igualmente comunes los inventos en los aspectos no materiales de la cultura. El plan de trabajo de un delegado municipal, por ejemplo, representa una transferencia obvia de las técnicas de la administración de negocios a la esfera del gobierno local, y la mayoría de las formas de culto religioso están copiadas de la conducta hacia personas de alto rango social, como por ejemplo: el sacrificio tiene su modelo en el soborno, las oraciones en la petición de favores, la alabanza en la adulación y el ritual en la etiqueta.

Puesto que los inventos siempre abarcan una nueva síntesis de antiguos hábitos, dependen del contenido existente de la cultura. La síntesis no puede ocurrir si los elementos que combina no están presentes en la cultura. Esta es la razón por la cual los inventos paralelos ocurren tan rara vez entre pueblos desconectados de diferentes culturas. Con la excepción de combinaciones tan sencillas y obvias como poner mangos a las herramientas, los antropólogos conocen sólo unas cuantas invenciones genuinas realizadas independientemente por diversos pueblos sin ninguna relación histórica entre sí. Entre ellos quizá los más famosos son el pistón de combustión inventado por los malayos y por un físico francés, y la cúpula, inventada por los antiguos romanos partiendo del arco y también independientemente por los esquimales para sus iglúes de hielo.

Por otro lado, entre pueblos de la misma cultura o de culturas relacionadas son extraordinariamente comunes las invenciones paralelas. La cultura proporciona los mismos elementos constitutivos a muchas personas, y si una persona no logra la síntesis es probable que otras lo hagan. La Oficina de Patentes proporciona miles de ejemplos. En un ejemplo famoso,

el del teléfono, se recibieron el mismo día solicitudes de patentes de dos inventores independientes Bell y Gray. Otro caso notable es la formulación independiente de la teoría de la selección natural por Darwin y Wallace. Este fenómeno es tan común que los científicos viven frecuentemente con el temor de que sus rivales se anticipen a sus descubrimientos. En esta forma, los inventos paralelos parecen ser frecuentes y casi inevitables entre las personas de cultura similar, y tan raros que casi no existen entre pueblos de diferentes culturas.

Al tercer tipo de innovación puede llamársele tentativa. A diferencia de los tipos anteriores, que meramente modifican o recombinan elementos del hábito que ya existe, la tentativa puede producir elementos que muestran poca o ninguna continuidad con el pasado. El mecanismo por el cual se adquieren estos hábitos es el que los psicólogos llaman "aprendizaje a base de pruebas y errores". La tentativa puede ocurrir en cualquier situación en que los hábitos establecidos resultan ineficaces, y en que los individuos están tan fuertemente motivados que ensayan otras formas de conducta en busca de una solución adecuada a sus problemas. Generalmente ensayarán primero ciertas variaciones y recombinaciones de respuestas habituales existentes, pero si todas éstas fallan recurrirán a la "conducta elegida al azar", en el curso de la cual pueden tropezar accidentalmente con alguna respuesta novedosa que resuelva el problema, y en esta forma quede establecido un nuevo elemento cultural.

Las crisis son particularmente propicias para hacer tentativas En una hambruna, por ejemplo, la gente prueba toda clase de cosas que nunca había comido antes, y si algunas resultan nutritivas y sabrosas pueden ser añadidas a la dieta normal. En forma similar, una epidemia puede llevar a la búsqueda de nuevas medicinas y tanto los pueblos primitivos como los civilizados han descubierto remedios útiles en esta forma. La guerra y las crisis económicas también llevan a la improvisación. En la historia reciente de los Estados Unidos, por ejemplo, el *New Deal* revela numerosos casos de tentativas. Debe señalarse que la experimentación científica es frecuentemente una forma de tentativas controladas, como cuando se somete a prueba sistemáticamente una nueva serie de compuestos químicos. El proverbio "la necesidad es la madre de los inventos" se aplica con más fuerza a las tentativas que a los inventos propiamente dichos.

Cuando los descubrimientos accidentales llevan a las innovaciones culturales, el proceso se hace comúnmente con tentativas. El origen del *boomerang* de los aborígenes de Australia servirá como un ejemplo. En gran parte de ese continente, los nativos lanzaban palos curvos para matar o

aturdir a los animales pequeños, y en una parte limitada de esa zona se usaba el verdadero boomerang para ese propósito. Es casi seguro que el primer *boomerang* fue producido por puro accidente, al tratar de diseñar una lanza ordinaria. Al observar el singular funcionamiento de este palo, en particular cuando se hallaba en el aire, el fabricante y sus compañeros sin duda trataron de duplicarlo. Deben de haber recurrido a la tentativa, o a las pruebas y errores, hasta que finalmente tuvieron éxito, y a partir de entonces establecieron la fabricación de los *boornerangs* como un hábito. La historia de los "inventos" modernos está llena de casos como éste; uno de los ejemplos más familiares es el descubrimiento de la placa fotográfica por Daguerre.

La tentativa también explica un tipo de paralelo cultural que es diferente del auténtico invento independiente. Existen ciertos problemas universales que toda la gente debe resolver y para los cuales hay un número limitado de soluciones fáciles y obvias; por eso la gente de diferentes partes del mundo ha llegado a la misma solución independientemente. Las reglas sobre la descendencia constituyen un buen ejemplo. En todas las sociedades, cada individuo debe estar afiliado a un grupo de parientes a los que él se considera más cercano y a quienes puede recurrir en busca de ayuda cuando la necesita. Existen solamente tres posibilidades: la descendencia por la rama paterna, que relaciona al individuo con sus parientes en la línea masculina; la descendencia por la rama materna, que lo afilia con sus parientes a través de las mujeres, y la descendencia bilateral, que lo asocia con un grupo de sus parientes más cercanos sin importar si son paternos o maternos. Cada sociedad debe elegir una de estas opciones o alguna combinación de las mismas, y, puesto que las posibilidades están limitadas a tres, forzosamente muchos pueblos han llegado por separado a la misma solución cultural. Las costumbres funerarias presentan otro ejemplo, puesto que sólo existe un número limitado de modos factibles de deshacerse de un cadáver. En todos estos ejemplos, si una sociedad se ve obligada por cualquier razón a abandonar su antigua costumbre, inevitablemente por medio de la tentativa llegará a una solución alternativa que otros pueblos han adoptado independientemente.

El cuarto y último tipo de innovación es la *copia cultural*, que es lo que el antropólogo histórico, con su perspectiva a ojo de pájaro, llama "difusión". En este caso, el innovador no es el que originó un nuevo hábito, sino el que lo introdujo. El hábito ha sido parte anteriormente de la cultura de otra sociedad; el innovador es simplemente el primer miembro de su grupo social que lo adoptó. Desde el punto de vista de la psicología, la copia cultural es meramente un caso especial del proceso de aprendizaje conocido

como “imitación”. El innovador, al enfrentarse con una situación en que los hábitos compartidos de su propia sociedad no son totalmente satisfactorios, copia la conducta que ha observado en miembros de otra sociedad, en vez de recurrir a la variación, al invento o a la tentativa para resolver su problema.

De todas las formas de innovación, la copia cultural es con mucho la más común e importante. La abrumadora mayoría de los elementos de cualquier cultura son resultado de la copia. La cultura estadounidense moderna proporciona una buena ilustración, como puede verse por unos pocos ejemplos tomados al azar. Nuestro idioma viene de Inglaterra, nuestro alfabeto de los fenicios, nuestro sistema numérico de la India y el papel y la impresión de China. Nuestra organización familiar y el sistema de propiedad real derivan de la Europa medieval. Nuestra religión es una mezcla de elementos procedentes en gran parte de los antiguos hebreos, egipcios, babilonios y persas. Las monedas metálicas provienen de Lidia, el papel moneda de China, los cheques de Persia. Nuestro sistema bancario, de crédito, de préstamos, de descuentos, hipotecas, etc., deriva esencialmente de la antigua Babilonia, con perfeccionamientos modernos de Italia y de Inglaterra. Nuestra arquitectura es todavía en gran parte griega, gótica, georgiana, etc. Nuestros sabores favoritos en los helados —vainilla y chocolate— son heredados de los aztecas y no se conocían en Europa antes de que Cortés conquistara el Imperio de aquéllos. El té viene de China, el café de Etiopía, el tabaco de los indios norteamericanos. Nuestras plantas y animales domesticados, con pocas excepciones, fueron traídos de otras partes. Si el lector hiciera una lista de absolutamente todo lo que coma durante la próxima semana, el análisis probablemente mostraría que una tercera parte son productos que ya se cultivaban en el Neolítico, y que por lo menos dos terceras partes ya se cultivaban en tiempos de Cristo, y sería sorprendente que la lista incluyera algún producto que no se cultivara como alimento en alguna parte del mundo cuando Colón zarpó para América.

Nuestra cultura no es la única que hace esto, porque es dudoso que haya una sola cultura conocida de la historia o la antropología que no le deba por lo menos el 90% de sus elementos constituyentes a la copia cultural. La razón no es difícil de averiguar. Todo hábito que se establezca en una cultura ha sido probado antes por mucha gente, y lo han encontrado satisfactorio. Por lo tanto, cuando una sociedad se encuentra en un dilema, las probabilidades de que un elemento ya presente en la cultura de otro pueblo resulte ser una solución adecuada para su propio problema son mucho mayores que las de cualquier innovación de otro tipo no probada y escogida al azar. Por eso la copia cultural es sumamente económica, y la mayoría de la gente suele saquear los recursos culturales de sus vecinos en

busca de costumbres adaptables, antes de recurrir a la invención o a la tentativa.

La copia cultural depende del contacto. Obviamente no hay oportunidad de copiar en el caso de una sociedad totalmente aislada. Siendo iguales los demás factores, el grado en que una cultura copia de otra es proporcional a la intensidad y la duración del contacto social de sus beneficiarios. Sin embargo, el contacto no necesita realizarse siempre frente a frente, porque hay numerosos casos de copia cultural a distancia por medio del lenguaje escrito y por medio de copias de productos recibidos por el comercio. Pero en su gran mayoría, las sociedades copian principalmente de sus vecinos inmediatos, con el resultado de que los productos de la difusión se agrupan ordinariamente en zonas geográficas contiguas.

El comercio, las actividades de los misioneros y la conquista política crean las condiciones propicias para la copia cultural. Sin embargo, lo que más importancia tiene es el matrimonio entre miembros de pueblos distintos porque junta a individuos de diferentes culturas en una misma familia, y los hijos pueden aprender de ambos padres. La difusión entonces se realiza a través del proceso de socialización, que produce unas copias mucho más perfectas que la copia cultural en el nivel adulto. El "crisol" de Estados Unidos funciona en gran parte a través de este mecanismo. Los pueblos primitivos que practican la exogamia, o sea, que requieren que su gente se case con personas de otro pueblo o bando, generalmente revelan una considerable uniformidad cultural en amplias zonas, como los aborígenes de Australia y los indios de la costa noroeste de Estados Unidos. En contraste, en zonas como Melanesia y California central, donde el matrimonio normalmente se realiza dentro de la propia comunidad, hasta los pueblos separados por algunas millas pueden diferir notablemente en dialecto y costumbres. En el primer caso, la cultura se difunde por el mismo proceso por el que es trasmitida; en el otro, hasta los contactos entre adultos suelen estar restringidos a un mínimo.

El incentivo (una necesidad o un impulso) es esencial en la copia cultural, como lo es en otros tipos de innovación. Un pueblo rara vez copia un elemento cultural ajeno cuando ya posee una característica que llena satisfactoriamente la misma necesidad. Ese fue el caso de la lámpara de grasa de ballena de los esquimales, que no fue copiada por los indios del sur porque tenían abundancia de madera para hacer fuego y calentar y alumbrar sus viviendas. Por otro lado, la difusión extraordinariamente rápida del tabaco por todo el mundo después del descubrimiento de América reflejó la ausencia general de productos que le hicieran competencia. Se ha observado

que los primeros individuos en una sociedad que copian las costumbres ajenas probablemente son los descontentos, los menesterosos y los inadaptados. Por eso en la India los misioneros cristianos han hecho más conversiones entre los "intocables" que en los estratos más altos de la sociedad, y en los Estados Unidos el fascismo y el comunismo atraen una proporción indebidamente grande de fracasados y neuróticos.

Si en la sociedad que recibe la influencia están presentes algunos de los hábitos que forman parte de una nueva característica, eso facilita mucho la copia. Por esta razón, la difusión ocurre más fácilmente entre pueblos de cultura similar, que ya comparten muchos elementos del hábito. Así, los ingleses y los estadounidenses se copian entre sí con más frecuencia que a los rusos, los chinos o los hotentotes. A la inversa, los aborígenes se ven altamente obstaculizados para adoptar la compleja tecnología de la civilización moderna. Por ejemplo, no pueden comenzar a fabricar los productos de acero que desean, sin contar también con altos hornos y talleres de laminación.

La copia cultural ocurrirá si puede demostrarse que el nuevo hábito es provechoso. El nativo adopta rápidamente las navajas y hachas de acero del hombre blanco porque su superioridad sobre sus antiguos implementos de piedra puede verse inmediatamente. Por otro lado, los europeos tardaron mucho en copiar la fabricación de papel de los chinos porque las ventajas del papel sobre el pergamino parecían muy ligeras a primera vista. Los chinos y los japoneses no han adoptado el alfabeto de la civilización occidental porque, por grandes que sean sus ventajas fundamentales, impondría graves lastres e incomodidades a todas las personas que saben leer y escribir durante el periodo necesario para el ajuste. Los factores geográficos y climatológicos pueden impedir la difusión al retener o reducir las posibilidades de recompensa, y los prejuicios sociales (como por ejemplo una tendencia conservadora muy arraigada) pueden hacer contrapeso a las ventajas potenciales provocando desaprobación a los innovadores.

La copia no necesita ser exacta. De hecho, a veces todo lo que se copia es la "forma" externa de una costumbre y no su "significado", o sea, las ideas colectivas relacionadas con ella. La conocida caricatura de un jefe caníbal que ostenta un sombrero de seda constituye un buen ejemplo. Con frecuencia una copia imperfecta es bastante adecuada. Así, cuando los indios de la planicie adoptaron los caballos y los arreos de montar de los españoles omitieron las herraduras, que no son necesarias en la pradera. Algunas veces los cambios son impuestos por las condiciones del ambiente

geográfico. Cuando los indios iroqueses adoptaron la canoa de corteza de abedul de sus vecinos algonquinos, por ejemplo, sustituyeron el material por corteza de olmo porque los abedules eran muy escasos en su territorio. Frecuentemente, los factores culturales favorecen una modificación. El alfabeto fenicio original carecía de signos para las vocales, y era tal la naturaleza de su idioma que los signos consonantes resultaban ser suficientes para identificar las palabras. Debido a que esto no sucedía en el idioma griego, cuando los griegos copiaron el alfabeto fenicio convirtieron signos que no necesitaban en símbolos para las vocales.

Las modificaciones son tan comunes en la copia cultural que autoridades como Malinowski han considerado el proceso sólo un poco menos creativo que otras formas de innovación. De hecho, con frecuencia está inextricablemente mezclado con el invento o la tentativa. Esto está bien ilustrado en casos de "difusión de estímulos", en que sólo se copia la idea general de una característica cultural ajena, y la forma específica es proporcionada por la improvisación. Así, un famoso jefe cheroqui llamado Sequoyah, aunque era analfabeto, había advertido que los hombres blancos podían entender en alguna forma los mensajes de pedazos de papel en que estaban escritas unas marcas peculiares, y llegó a la conclusión de que sería útil que su pueblo adquiriera esa habilidad. Por lo tanto, se asignó a sí mismo la tarea de inventar un sistema de marcas por medio del cual pudiera escribirse el idioma cheroqui. Inventando él mismo algunos signos y copiando otros de trozos de material escrito (números, letras y signos de puntuación, invertidos, ladeados o derechos), Sequoyah inventó una nueva forma de escribir, un silabario más que un alfabeto, que los hombres de su tribu aprendieron y que aún utilizan.

El segundo proceso importante en el cambio cultural es la ACEPTACIÓN SOCIAL. Mientras una innovación, ya sea original o copiada, sea practicada únicamente por el innovador en su sociedad, constituye un hábito individual y no un elemento de la cultura. Para convertirse en un elemento de la cultura debe ser aceptada por los demás; debe ser compartida socialmente. La aceptación social comienza con la adopción de un nuevo hábito por un pequeño número de individuos. Partiendo de allí puede extenderse hasta que llegue a ser parte de la subcultura de una familia, clan, comunidad local o de otro subgrupo, o hasta que se convierta en una "especialidad" de las personas que pertenecen a una categoría particular de profesión, parentesco, grupo de edad o de otra clase, o hasta que se convierta en una "alternativa" practicada en forma amplia pero opcional. Con el tiempo, puede convertirse incluso en un "universal", compartido por todos los miembros de la sociedad. El término "grados de

saturación cultural” ha sido propuesto para los diversos pasos en la aceptación social.

El mecanismo de aprendizaje que interviene en la aceptación social es la imitación, como en el caso de la copia cultural, pero el modelo cuya conducta se copia es un miembro de la propia sociedad, no de otra. Los dos procesos son tan similares que el término “difusión” con frecuencia se aplica a ambos; a la aceptación social se le llama difusión “interna” o “vertical” para diferenciarla de la copia cultural, a la que se le llama difusión “externa” u “horizontal”. Con pequeñas excepciones, la mayor parte de lo que se ha dicho anteriormente del segundo proceso se aplica igualmente al primero. Sin embargo, puesto que el contacto estrecho y la similitud de la cultura pueden darse por sentados, copiar es generalmente mucho más exacto, y esto es acentuado por el control social.

Un factor de considerable importancia en la aceptación social es el prestigio del innovador y del grupo que primero lo imite, Los cambios propuestos por un dirigente político o religioso a quien admira la gente son adoptados con facilidad, mientras que pocos seguirían a un innovador que careciera de popularidad o fuera despreciado. Los estilos de ropa aceptados por la alta sociedad se difunden rápidamente entre las masas, pero el “traje de pachuco” no avanza del salón de baile popular hasta las fiestas elegantes. Las mujeres imitan a los hombres más fácilmente que los hombres a las mujeres. Por ejemplo, en nuestra propia sociedad muchas mujeres han adoptado prendas masculinas, costumbres de fumar y beber y las profesiones de los hombres, pero no parece haber un movimiento concertado entre los hombres para usar faldas, ponerse cosméticos o solicitar los puestos de enfermeras, institutrices o cuidadoras de niños.

La ELIMINACIÓN SELECTIVA constituye un tercer proceso importante del cambio cultural. Cada innovación que ha sido aceptada socialmente entra, como si dijéramos, en una competencia para sobrevivir. Mientras demuestre ser más provechoso que sus alternativas, el hábito cultural perdurarán, pero cuando deje de traer satisfacciones comparables irá disminuyendo y finalmente desaparecerá. El proceso se parece superficialmente al de la selección natural en la evolución orgánica. Sin embargo, debe advertirse que las características culturales no compiten directamente entre sí, sino que son probadas comparativamente en la experiencia de los que las practican. A veces la competencia es realizada entre grupos organizados de gente con costumbres y creencias contrastantes, como naciones, partidos políticos, sectas religiosas o clases sociales y económicas, y el asunto es decidido indirectamente por la victoria de un

grupo sobre el otro. En general, los elementos culturales que son eliminados por medio del ensayo y el error o de la competencia social son los menos adaptables, así es que el proceso consiste decididamente en la supervivencia del más apto, como sucede en la selección natural.

Pocos de los auténticos beneficios en la historia de la cultura (las realizaciones de la tecnología, de la ciencia, del control del hombre sobre la naturaleza) han llegado a perderse. Las llamadas "artes perdidas de la Antigüedad" son mitos en gran parte. Claro que determinados pueblos han llegado a la decadencia de su civilización, pero no sin antes haberles pasado sus contribuciones a otros. Lo que el hombre ha perdido, principalmente, es una masa de costumbres inadaptadas y bárbaras, técnicas ineficientes y supersticiones desgastadas. Cierto que en cada generación surgen nuevos errores, pero es confortante darse cuenta de que la mortalidad del error es mucho más grande que la de la verdad.

Lo que los antropólogos tienen en mente cuando dicen que la cultura es acumulativa son las auténticas realizaciones del hombre, comparando la historia de la cultura con el crecimiento de una bola de nieve que va rodando montaña abajo. Incluso las realizaciones que son superadas rara vez desaparecen. En la actualidad la luz eléctrica ha demostrado ser superior a otros métodos anteriores de iluminación, pero la lámpara de gas, la lámpara de nafta y las velas de sebo aún sobreviven en lugares apartados o bajo condiciones especiales. La supervivencia es asegurada frecuentemente a través de un cambio de función. Por ejemplo, el uso de armas pasadas de moda ha sido conservado en deportes atléticos como la esgrima o la arquería, y en juguetes para los niños como la honda y la bodoquera. Otras costumbres antiguas perduran en el ceremonial jurídico, religioso y académico. Las crónicas escritas, naturalmente, conservan mucha cultura del pasado para que no caiga en el olvido. Nuestras bibliotecas rebosan de las puerilidades así como de los logros de la historia.

El cuarto y último proceso de importancia en el cambio cultural es el de la INTEGRACIÓN. Los hábitos compartidos que constituyen una cultura no sólo fluctúan en su grado de aceptación social, y compiten por la supervivencia, sino que también llegan a adaptarse progresivamente entre sí y en esta forma suelen formar un todo integrado. Exhiben lo que Sumner ha llamado una "disposición hacia la constancia". Cada innovación altera en algún aspecto las situaciones bajo las cuales tienen lugar ciertas otras formas de conducta habitual, y lleva a cambios adaptables en esta última. A su vez, debe ajustarse en forma similar a las modificaciones en otras partes de la cultura. Aunque cada cambio es en sí mismo, como es natural, una

innovación, su interacción recíproca y su efecto acumulativo merecen un reconocimiento especial como proceso integrativo.

La historia del automóvil durante el presente siglo en la cultura de los Estados Unidos proporciona un excelente ejemplo. Podrían mencionarse historias similares de otras innovaciones modernas, como el teléfono, el aeroplano, la radio y los aparatos eléctricos del hogar, todos los cuales palidecen frente a las potencialidades de la energía atómica.

Ciertos antropólogos han supuesto erróneamente que los elementos de cualquier cultura están en un estado de integración casi perfecta, o de equilibrio, en todo momento. En realidad, el perfecto equilibrio nunca se alcanza y ni siquiera se aproxima uno a él. El ajuste de otros elementos de la cultura a una innovación, y de ella a esos elementos, requiere tiempo, años e incluso generaciones. Mientras tanto, aparecen otras innovaciones que ponen en movimiento nuevos procesos de integración. Por lo tanto, en cualquier momento determinado una cultura exhibe numerosos casos de procesos integrativos incompletos, así como ejemplos de otros que se han completado en forma relativamente satisfactoria. Lo que siempre encontramos es una disposición hacia la adaptación interna, nunca su total realización.

Al tiempo que debe transcurrir entre la aceptación de una innovación y la consumación de los reajustes integrativos que siguen como secuela, Ogburn lo ha llamado, muy atinadamente, “laguna cultural”. Durante un periodo intermedio la gente intenta, por medio de la variación, el invento, las tentativas y la copia cultural, modificar las viejas costumbres e ideas para ajustarlas a las nuevas, y ajustar las nuevas a las antiguas, a fin de eliminar incongruencias y motivos de fricción y de irritación. En una sociedad moderna democrática pueden verse todos estos intentos en el campo de la política.

El efecto neto de los diversos procesos de cambio cultural es adaptar progresivamente los hábitos colectivos de las sociedades humanas, a través del tiempo, a las cambiantes condiciones de la existencia. El cambio siempre es incómodo y a veces doloroso, y la gente frecuentemente se descorazona con su lentitud, o incluso desespera de lograr alguna mejoría genuina. Sin embargo, ni la historia ni la antropología dan fundamentos para el pesimismo. Por vacilante o duro que pueda parecer a los participantes, el cambio cultural siempre es adaptativo y generalmente constituye un progreso. También es inevitable, y durará mientras la tierra pueda mantener la vida humana. Nada, ni siquiera una guerra atómica, puede destruir la civilización.

RALPH LINTON (1893-1953)

Si un adjetivo se puede señalar de Ralph Linton, es que tenía una mente apropiada para la síntesis. En la época en que Linton escribía, la Antropología era algo tan difuso que, unificar criterios era cada vez más difícil, pues en ese momento, no se había desarrollado lo suficiente para que cada una de sus especializaciones permitiesen crear los conceptos generales que hiciesen posible convertir lo que era una «generalidad» en una «especialidad».

Linton nació en una antigua familia cuáquera de Filadelfia con pocos intereses científicos o intelectuales. Su padre hombre de negocios tenia restaurantes en Filadelfia. Fue a un instituto de enseñanza secundaria cuáquero, donde encontró poca inspiración para estudiar, pero se le animó para que continuara su educación. Le gustaban las Ciencias Naturales y fue un lector voraz de Lengua y Literatura, aunque finalmente, su búsqueda le llevó a la Antropología.

Los primeros estudios de Linton sobre antropología se centraron en la arqueología—cuando era niño había coleccionado sistemáticamente puntas de flecha—. En 1912-1913, mientras todavía era un estudiante, se unió a expediciones que iban hacia el suroeste de Norteamérica y Guatemala.

En 1920, tomó bajo su cargo la investigación de las islas Marquesas. Durante sus dos años en Polinesia, sus intereses cambiaron de dirección. Continuó trabajando en arqueología, pero estuvo cada vez más interesado en los pueblos contemporáneos. En 1922, cuando volvió de Polinesia, se unió a la plantilla del Museo de Historia Natural de Chicago, donde escribió gran número de artículos breves sobre lo esencial de la cultura de los indios oceánicos y americanos.

Su segundo viaje de investigación fue a Madagascar, en 1925-1927. Cuando volvió, aceptó un trabajo en la Universidad de Wisconsin —y sus intereses continuaron dirigiéndose hacía «la Antropología de a pie»—. En pocos años se había dado a conocer como uno de los primeros científicos sociales de América.

Fue un magnifico profesor y entre sus alumnos estaba Clyde Kluckhohn. Mientras estaba en Wisconsin, siguió haciendo investigaciones arqueológicas en la parte norte del estado en cooperación con el museo público de Milwaukee. En el verano de 1934, estuvo a cargo de las expediciones educativas del laboratorio de antropología para estudiar a los indios comanches de Oklahoma.

En los años treinta, la Antropología norteamericana estaba cambiando rápidamente y Linton era uno de sus líderes. La arqueología y la antropología física se estaban separando y los nuevos desarrollos en psiquiatría y psicología estaban teniendo gran impacto; en sociología las ideas del funcionalismo estaban minando los puntos de vista establecidos. En tal situación, los intereses y la capacidad de síntesis de Linton se convirtieron en algo de gran importancia.

Linton deploró la influencia de Radcliffe-Brown sobre los antropólogos jóvenes, porque veía cómo desaparecía la unidad ante las estrechas especializaciones de la Antropología Social. Sus debates públicos con Radcliffe-Brown llevaron a Linton fijar su posición, que tenía mucho más en cuenta los factores culturales e históricos.

En 1936, Linton publicó *The Study of Man*, que consideraba su mayor contribución a la Antropología. En él desarrolló los conceptos de *status* y *rol*, que ahora son usados por todos los científicos sociales; resumió su punto de vista sobre el funcionalismo y se centró en las relaciones entre el individuo y la cultura.

En 1937 se fue a Colombia y, el año siguiente, se convirtió en director del departamento de Antropología. Allí, el contacto continuo con los psicólogos estimuló su interés por la cultura y la personalidad, y le llevó a una serie de seminarios conjuntos con Abram Kardiner.

En 1946, se fue a Yale como profesor invitado de Antropología. Fue entonces cuando se centró en los problemas del relativismo cultural y los valores éticos universales. Linton murió la víspera de Navidad, en 1953 de un ataque cardiaco. A su muerte dejó un esbozo de *The Tree of Culture* al que le faltaban dos capítulos, libro que fue terminado por su mujer con ayuda de varios de sus colegas.

Se puede considerar a Ralph Linton como uno de los autores clave de los estudios de cultura y personalidad. Sin embargo, sus contribuciones a la antropología alcanzan más que esto. El enfoque que le da Linton a la antropología es sobretodo cultural, y una de las características principales de su trabajo es la importancia que le atribuye al individuo en todos los estudios culturales y sociales.

Linton escribió su obra en un momento en que el funcionalismo era considerado como un nuevo desarrollo importante en la Antropología, pero rechazaba enfatizar el aspecto sistémico del funcionalismo, que ponía el énfasis en la interrelación de las instituciones, ignorando a los individuos. Para Linton, el término función se refiere a la interrelación de los

individuos. Atribuye a los elementos culturales cuatro características: forma, significado, uso y función.

La forma, es el conjunto de los modelos de cultura; el significado se refiere a las asociaciones dadas a un elemento cultural por los miembros de una sociedad, y puede ser subjetivo y algunas veces inconsciente; el uso se refiere a la utilización de una característica en un contexto cultural.

El funcionamiento de una sociedad, de acuerdo con Linton, depende de la existencia de configuraciones de reciprocidad entre los miembros de una sociedad. El *status* se refiere a las posiciones dentro de las estructuras de reciprocidad y puede ser considerado como la suma de los derechos y deberes de un individuo en una sociedad. Por otra parte, el *rol* se refiere a los aspectos conductistas del *status*. *Rol* y *status* no pueden separarse —ambos términos representan diferentes aspectos del mismo fenómeno—. *El rol* como concepto se refiere a la conducta experimentada y el *status*, al aspecto cognitivo de la sociedad. Este enfoque, que distingue el significado de la acción, es una de las características de la obra de Linton.

PAPEL DE LA CULTURA EN LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD[1]

Una de las más importantes conquistas de los tiempos modernos es el conocimiento de la existencia de la cultura Se ha dicho que lo último que descubriría un habitante de las profundidades del mar fuera tal vez, precisamente, el agua. Sólo llegaría a tener candencia de la existencia de ésta si algún accidente lo llevara a la superficie y lo pusiera en contacto con la atmósfera. El hombre, ha tenido durante casi toda su historia: una conciencia muy vaga de la existencia de la cultura, e incluso dicha conciencia ha dependido de los contrastes que presentaban las costumbres de su propia sociedad en relación a las de alguna otra con la que accidentalmente llegó a ponerse en contacto. La capacidad para ver la cultura, de la propia sociedad en general, para valorar sus patrones y apreciar cuanto estos comprendan, exige cierto grado de objetividad que rara vez se logra. No es casual que el conocimiento que el hombre de ciencia moderno tiene de la cultura se deba en gran parte al estudio de culturas no europeas en que la observación pudo ayudarse del contraste. A quienes no conocen más cultura que la suya no les es dado conocer ni la propia. Hasta hace muy poco, ni los psicólogos habían advertido que todo ser humano, ellos mismos inclusive, se desarrolla y actúa en un medio ambiente que en su mayor parte lo determina la cultura. Mientras limitaron sus investigaciones a los individuos criados dentro del marco de una cultura aislada no les fue posible evitar conceptos falsos de la naturaleza humana. Hasta maestros de la talla de Freud con frecuencia invocaron los instintos para explicar reacciones que según lo que hoy sabemos están directamente condicionadas por la cultura. Pero con el bagaje de culturas y conocimientos de otras sociedades, de que ahora se dispone, es posible abordar el estudio de la personalidad con menos prejuicios, y lograr aproximarnos a la verdad.

Desde luego hay que admitir que la observación y la recolección de datos sobre la personalidad de las sociedades no europeas todavía no se han librado de grandes dificultades, y que asimismo presenta bastantes obstáculos hasta la obtención de materiales dignos de crédito referentes a nuestra propia sociedad. Aun se encuentra en su infancia la creación de técnicas objetivas y exactas aplicables a los estudios de la personalidad. Las pruebas mentales de Rorschach y de la apercepción temática de Murray han dado resultado positivos, pero quienes las hayan utilizado serán los primeros en reconocer sus limitaciones. En el estado actual de nuestros

[1] Linton, Raiph: *Cultura y personalidad,* F.C.E., Argentina, 1992.

conocimientos, todavía es preciso depender de las observaciones y los juicios subjetivos del observador, y para complicar aún más las cosas, si no todas por lo menos la mayoría de las informaciones con que contamos acerca de la personalidad en las sociedades no europeas las han recogido antropólogos carentes de sólidos conocimientos psicólogos. Dichos observadores, entre los que se incluye el que escribe en la época en que desarrolló la mayor parte de sus trabajos etnológicos en el campo, se ven seriamente imposibilitados por no saber qué es lo que deben buscar ni lo que deben registrar. Por otra parte, existe en relación con las diversas sociedades no europeas que se han estudiado una lamentable carencia de material comparativo. La rapidez con que las sociedades primitivas se han transculturado o extinguido durante el último siglo, ha motivado la creación de tina norma especial de Investigación antropológica. Cada investigador buscó un nuevo grupo que fuera desconocido, en vista de que siempre había muchas más sociedades por conocer que antropólogos para estudiarlas, y en vista también de que la mayoría de estas sociedades tenían que estudiarse inmediatamente. Como resultado tenernos que, por lo común, contamos de cada sociedad con los informes de un solo investigador. Las desventajas de este hecho son evidentes, pero en especial cuando se refiere a estudios de la personalidad, porque la del observador mismo interviene como importante factor en cualquier acopio de datos, ya que se trata de un campo en que todo depende de su juicio subjetivo y de los miembros de la sociedad con quienes entablan íntimos contactos. Esperamos que con el creciente número de antropólogos y la disminución de las sociedades por estudiar, quede abolida esta norma de exclusividad. De esta forma se mejorarán los estudios de la personalidad.

Pero parece que ciertos hechos están bien establecidos, no obstante reconocer con toda franqueza las dificultades y limitaciones existentes que sólo el tiempo hará desaparecer. Todos los antropólogos que han llegado a conocer íntimamente los miembros de las sociedades no europeas están de acuerdo, en lo fundamental, sobre ciertos puntos, que son: 1) Los patrones de personalidad difieren según las sociedades; 2) los miembros de toda sociedad siempre muestran una gran variabilidad en cuanto a la personalidad; 3) en todas las sociedades se encuentran casi el mismo campo de variabilidad y casi los mismos tipos de personalidad. Aunque los antropólogos basen estas conclusiones en observaciones informales, parece que los resultados de ciertas pruebas mentales objetivas las corroboran. Las series de Rorschach, procedentes de diferentes sociedades, revelan patrones distintos para dichas series, consideradas corno todos. Pero también revela un amplio campo de variabilidad individual dentro de cada serie y bastante

yuxtaposición entre ellas, Aun careciendo de esta prueba, el consenso de opinión de los expertos en estas cuestiones no puede desecharse fácilmente. A falta de informaciones más completas y exactas, está justificado aceptar estas conclusiones como ciertas y tomarlas de punto de partida para nuestra investigación del papel que desempeña la cultura en la formación de la personalidad.

Quien tenga experiencias de otras sociedades distintas a la suya, apenas si podrá poner en duda que los patrones de personalidad difieren según las sociedades. En efecto, el individuo tiende a aumentar más que a reducir dichas diferencias. El único problema que a este respecto tal vez se plantee es el de si a determinada sociedad se le ha de atribuir un solo patrón de personalidad o toda una serie de ellos, asociados cada uno a cierto status de un grupo dado dentro de la sociedad. Pero todas las dificultades para reconciliar estos dos puntos de vista desaparecerán cuando se les sitúe en una perspectiva conveniente. Siempre se hallará que los miembros de una sociedad tienen en común toda una serie de elementos de la personalidad, elementos que pueden ser de cualquier grado de especificidad, comprendiendo desde las más sencillas respuestas manifiestas de tipo de los "modales de mesa" hasta las actitudes sumamente generales. Las respuestas del último tipo pueden quedar por debajo de up amplio campo de respuestas más concretas del individuo e igualmente, los sistemas de valor-actitud de que participan los miembros de una sociedad pueden reflejarse en diversas formas de la conducta manifiesta que están vinculadas al estado social. Por consiguiente, tanto los hombres, como las mujeres de una sociedad pueden compartir las mismas actitudes respecto al pudor femenino o la valentía masculina, aunque la conducta ligada a estas actitudes sea necesariamente distinta para cada sexo. Las mujeres expresarán las actitudes del pudor en pautas especiales en relación con la indumentaria o la conducta, y los hombres, con respuestas más generales de aprobación o desaprobación de particulares trajes o determinada conducta. Reunidos estos elementos comunes de la personalidad, constituyen una configuración bastante bien integrada que se puede denominar el tipo básico de la personalidad de la sociedad. La existencia de esta configuración proporciona a los miembros de la sociedad el entendimiento recíproco y los valores comunes, y hace posibles las respuestas emotivas unificadas a las situaciones en que estos valores se hallan en juego.

También se encontrará que en toda sociedad hay configuraciones adicionales de respuestas que están vinculadas a algunos grupos socialmente delimitados en el seno de la sociedad misma. En consecuencia, prácticamente en todos los casos las diversas configuraciones de las

respuestas son características para los hombres y las mujeres, los adolescentes y los adultos, y así sucesivamente. En una sociedad estratificada pueden observarse diferencias parecidas a las anteriores entre las respuestas características de los individuos pertenecientes a los diferentes niveles sociales como el de los nobles, los plebeyos y los esclavos. Esta configuración de respuestas ligada al estado social, puede llamarse personalidad del status social, la que es de la mayor importancia para el buen funcionamiento de la sociedad, puesto que hace posible que sus miembros actúen con éxito recíprocamente á base sólo de las pautas del status social. Así, hasta en el simple trato entre individuos extraños por completo, sólo el reconocimiento de la posición social de ambos le permite a cada uno predecir la forma en que el otro responderá a la mayor parte de las situaciones.

La personalidad del status social reconocida por las sociedades se encuentra superpuesta a su tipo básico de personalidad, con el que está integrada. Sin embargo, difiere del tipo básico de personalidad en que se inclina fuertemente del lado de las respuestas manifiestas y especificas, y la inclinación es tal que hasta se puede dudar de que la personalidad del status social comprenda sistemas de valor-actitud distintos a los incluidos en la personalidad básica. Sin embargo, creemos que es legítimo distinguir el conocimiento de un sistema dado de valor-actitud, de la participación en dicho sistema. Una personalidad de status social rara vez comprenderá un sistema de valor-actitud desconocido de los miembros de los demás grupos sociales, si bien puede llegar a serlo cuando entre ellos primen condiciones extremas de hostilidad. Por otra parte, es muy posible que comprenda sistemas de valor-actitud de los que no participen los miembros de otros grupos sociales, y así los hombres libres tal vez conozcan y admitan las actitudes de los esclavos sin compartirlas realmente. De todas maneras, lo que socialmente da importancia a la personalidad del status social son las respuestas manifiestas y específicas. Cuando el individuo desarrolla estas respuestas, es capaz de actuar con éxito en el status social, comparta o no los sistemas de valor-actitud que le están asociados. La simple observación nos lleva a suponer que estos casos abundan en toda sociedad. Las pautas de respuestas específicas de la personalidad de un status social, se presentan al individuo en términos sencillos y concretos, de modo que facilitan su aprendizaje. La presión social para que se adopten es incesante, su adopción se ve socialmente recompensada y castigadas las desviaciones. No son demasiado perturbadores ni aun los conflictos internos que puedan surgir durante la adopción de una respuesta específica en discordancia con alguno de los sistemas de valor-actitud del individuo. Aunque al principio sean

vigorosos, cuando la respuesta llega a ser automática e inconsciente tienden a disminuir hasta desaparecer.

Toda sociedad tiene su tipo básico de personalidad, así como su serie de personalidad de los status sociales que, en ciertos respectos, difieren de los demás- Prácticamente, toda sociedad reconoce de un modo tácito este hecho, y muchas lo explican de alguna forma, pues hasta hace poco tiempo la nuestra basaba la suya en los factores biológicos; Las diferencias en el tipo básico de la personalidad se han atribuido a algún vínculo existente entre la raza y la personalidad, y las diferencias de la personalidad del status social a la herencia o a los factores sexuales, como en el caso de los status masculino y femenino. Los norteamericanos no están muy acostumbrados a la primera explicación, puesto que una de sus pautas culturales consiste en ignorar la existencia de la personalidad del status social, con excepción de la ligada al sexo, pero aquélla es parte integrante de la cultura europea. Los cuentos populares, herencia de los días en que la sociedad encontrábase rígidamente estratificada, abundan en incidentes tales como el del niño de abolengo criado por padres adoptivos de baja clase al que inmediatamente reconocen sus verdaderos parientes por su personalidad noble. Estas explicaciones de orden biológico constituyen un buen ejemplo del tipo de "conocimientos" trasmitidos por la cultura que se estudiaron en el capítulo anterior. Durante muchas generaciones imperaron en nuestra sociedad, y hasta hace muy poco tiempo no se ha tenido la decisión de someterlas a la investigación científica. En realidad, esta investigación tiene que versar sobre tres problemas distintos: 1) ¿Hasta qué punto los factores fisiológicos determinan la personalidad? 2) ¿Hasta dónde son hereditarios dichos determinantes fisiológicos? 3) ¿Qué probabilidad hay de que estos determinantes hereditarios lleguen a difundirse en una sociedad, al grado de afectar su tipo básico de personalidad o, en las sociedades estratificadas, sus diversas personalidades de status?

Ya se ha visto que la personalidad es fundamentalmente una configuración de respuestas que el individuo ha creado como resultado de su experiencia, pero ésta, a su vez, proviene de la acción recíproca con su medio ambiente, y las cualidades innatas del individuo influirán vigorosamente sobre el tipo de experiencia que obtiene de esta acción recíproca. Por consiguiente, una determinada situación ambiental dará como resultado experiencias totalmente diferentes en un niño fuerte y en otro débil, o en un niño inteligente y en otro tonto. Sin embargo, también es evidente que dos niños de igual inteligencia o vigor pueden obtener experiencias absolutamente distintas de situaciones diferentes. Si uno de ellos es el más brillante de su familia y el otro el más tonto de la suya, tanto

sus experiencias como las configuraciones de respuestas resultantes serán por completo distintas. En otras palabras, aunque las cualidades innatas del individuo influyan sobre el desarrollo de la personalidad, el tipo de influencia que ejercen estará en gran parte condicionado por los factores ambientales. Lo que ahora se sabe de los procesos de la formación de la personalidad enseña que aquella vieja fórmula de naturaleza contra educación debe sustituirse por la de naturaleza más o menos educación. Parecen haber abundantes pruebas de que ni las aptitudes innatas ni el medio ambiente dominan con exclusividad en la formación de la personalidad, y que las diferentes combinaciones de ambos factores son capaces de producir resultados muy semejantes en lo que toca a la personalidad desarrollada. Así, cualquier combinación de los factores innatos y ambientales que sitúe al individuo en una posición segura y dominante, dará por resultado la creación de ciertas actitudes fundamentales, y la que lo exponga a la inseguridad y subordinación creará en él otras diferentes.

Por lo anteriormente expuesto se puede concluir que los factores innatos, biológicamente determinados no son utilizables para explicar ni las configuraciones de la personalidad, consideradas como un todo, ni las diversas pautas de respuestas comprendidas en dichas configuraciones. Simplemente actúan como uno de los diversos grupos de factores que intervienen en su formación. No obstante, la configuración de la personalidad consta de algo más que las simples pautas de respuestas, pues comprende ciertos rasgos de organización que de un modo muy vago se designan bajo la denominación del temperamento del individuo. Las definiciones corrientes de este término implican que esos rasgos son innatos y fisiológicamente determinados, pero aún se ignora hasta qué punto esto sea verdad. Por ejemplo, no se sabe si un rasgo como la inestabilidad nerviosa es realmente innato, o el resultado de las influencias ambientales o, según parece más probable, un producto de la acción recíproca de los factores innatos y los ambientales. Mientras no se dilucide este problema, lo mejor es no estudiar el temperamento, sin dejar de reconozca que con esta omisión quedarán nuestras conclusiones incompletas.

Pero además de las pautas de respuesta y los factores “temperamentales”, toda configuración de la personalidad encierra la capacidad para mantener diversos procesos psíquicos, si bien mejor sería hablar de aptitudes, pues que hay abundantes pruebas de que un individuo puede diferir sensiblemente en su facilidad pata desarrollar determinados procesos. Una inteligencia precaria puede estar vinculada a una extraordinaria aptitud para ciertas formas de aprendizaje y memoria pero nadie pondrá en tela de juicio que también existen diferencias individuales

respecto a determinadas aptitudes, aunque estas diferencias parezcan más cuestión de grado que de clase. Todos somos capaces de aprender y pensar, pero mucho es lo que diferimos en la facilidad para desarrollar estos procesos, y si esta última puede mejorarse con la instrucción y la práctica, las diferencias observadas son demasiado grandes para explicarse a partir de esa única base. Se duda de que haya algún grado de instrucción que permita al individuo común y corriente memorizar toda la Biblia o igualar las conocidas hazañas de los hábiles calculistas. Por lo tanto, nos vemos forzados a concluir que hay ciertos factores innatos que marcan los límites al posible desarrollo de ciertas aptitudes psicológicas y que estos factores varían de individuo a individuo. Es posible que dichos factores tengan una base fisiológica, si bien todavía se ignora cuál sea ésta.

En resumen, según parece, los factores fisiológicos no explican las pautas de respuesta creadas que componen el conjunto de la personalidad, pero en cambio tal vez en parte originen las aptitudes psicológicas del individuo. Esto nos lleva enseguida al segundo problema: ¿Hasta dónde son hereditarios dichos determinantes fisiológicos? Por desgracia no nos es posible resolver esta cuestión a la luz del estado actual del conocimiento o de las técnicas. No hay manera de analizar en su estado "puro" las aptitudes psíquicas del individuo. Sólo se les puede juzgar a través ele sus manifestaciones patentes, pero éstas siempre se hallan bajo el influjo de las pasadas experiencias, fenómeno que se destaca con toda claridad por los resultados nada satisfactorios que se han obtenido al aplicarse incluso las mejores pruebas de inteligencia a grupos de bases culturales diferentes. Esto impide establecer las aptitudes innatas de los individuos en los términos requeridos para un verdadero estudio genético. Jamás puede decirse hasta qué punto el nivel de inteligencia de un sujeto se debe a la herencia o a las oportunidades. Si se admite que las aptitudes psíquicas tienen una base fisiológica, entonces muy probable será que por lo menos algunos de estos factores fisiológicos se vean afectados por la herencia, pero la experiencia que tenemos de los diversos niveles de aptitud psíquica parece indicar que éstos no se heredan de un modo directo. Su aparición en individuos de herencia conocida no puede predecirse en los mismos y sencillos términos matemáticos que, digamos, el color de los ojos. En efecto, sorprendente sería que dada la serie casi infinita de graduaciones individuales de estas aptitudes fueran heredadas directamente.

La explicación más probable es que los factores fisiológicos causantes de un determinado nivel de aptitud sean el resultado de ciertas combinaciones muy complejas de genes y que en la herencia estas combinaciones no se comporten como unidades.

Pero aunque esta explicación fuera correcta, no excluye la posibilidad de que el tipo básico de la personalidad de una sociedad se encuentra en ciertos casos bajo la influencia de los factores hereditarios. Normalmente, los miembros de toda sociedad tienden a casarse entre sí, y si logra mantenerse aislada durante un período bastante largo, todos sus miembros llegarán a tener casi la misma herencia. El tiempo requerido para llegar a esas condiciones dependerá tanto de la magnitud del grupo original de que descienden los miembros de la sociedad como de su homogeneidad. Cuanto más grande sea el grupo original y más heterogéneos sus orígenes, mayor será el tiempo requerido para conseguir una herencia homogénea en sus descendientes. Cuando entre los miembros de una sociedad existen los genes necesarios para producir una combinación en particular, aumentan considerablemente las posibilidades de que entre sus hijos aparezca la combinación. En consecuencia, una población reducida y que durante mucho tiempo haya estado aislada, será más fácil que llegue a contar con una alta proporción de individuos correspondientes a determinado nivel de aptitud psíquica. Pero incluso en las sociedades endógamas existe siempre un considerable campo de variabilidad individual, de modo que el miembro menos inteligente de un grupo inteligente bien puede serlo más que el más inteligente de otro grupo de individuos de escasa inteligencia. Sin embargo, en toda sociedad el tipo básico de la personalidad es cuestión de promedios, los que pueden ser diferentes de sociedad a sociedad tomo resultado de los factores hereditarios. Por las razones anteriormente expuestas, lo más probable es que dichas diferencias hereditarias en las aptitudes psíquicas aparezcan particularmente en las reducidas sociedades “primitivas” del tipo de las que se han ocupado los estudios antropológicos.

Tal vez se considere excesivamente detallado este análisis sobre la posibilidad de que existan diferencias hereditarias en los moldes psíquicos de las diversas sociedades. Sin embargo; sobre este punto- ni siquiera entre los antropólogos existe un acuerdo general. Algunos admiten que hay marcadas diferencias en las aptitudes congénitas de la mayoría de las sociedades, pero otros niegan francamente esa posibilidad. Sin embargo, es evidente que ninguno de estos grupos se ha tomado la molestia de examinar su posición a la luz de los últimos conocimientos de la genética. Casi es seguro que la verdad se encuentre en algún punto situado entre ambos extremos. Es probable que las sociedades reducidas, durante mucho tiempo aisladas, difieran en cuanto a su potencialidad psíquica congénita. Por otra parte, los miembros de las sociedades más populosas, como las de todas las civilizadas, son tan heterogéneos respecto a su herencia que es absolutamente insostenible toda explicación fisiológica respecto a las

diferencias observadas en los patrones de personalidad de dichas saciedades. Por ejemplo, las diferencias genéticas existentes entre los franceses y los alemanes son mucho menores que las de sus patrones de personalidad, de modo que sería ridículo tratar de explicar las últimas sobre una base genética. Incluso los alemanes, los más racistas de todos, se han visto obligados a introducir el místico concepto del alma nórdica capaz de reencarnar en cuerpos mediterráneos o alpinos para sostener sus ideas de la superioridad racial

Los antropólogos norteamericanos, guiados por el Dr. Boas, ya fallecido, fueron de los primeros en reconocer la inadecuación de explicar por los factores fisiológicos congénitos las diferencias de los patrones de personalidad que las diversas sociedades presentan. Pero por desgracia pasaron por alto un punto muy importante en sus ansias de combatir las doctrinas de la desigualdad racial y hacer hincapié sobre la unidad esencial de nuestra especie. Los procesos del adelanto científico, aparte de la simple reunión de los hechos, son fundamentalmente procesos de sustitución. Cuando los conocimientos que se van acumulando hacen insostenible la explicación de un fenómeno dado, es preciso crear otra mejor, y no es bastante señalar simplemente que es errónea la que hasta ese momento se ha aceptado. Un hecho fácilmente observable es el de que los patrones de personalidad difieren según las sociedades, y en lugar de aceptarlo francamente y procurar explicarlo, algunos antropólogos se han sentido satisfechos con esforzarse por reducir al mínimo la amplitud e importancia de esas diferencias. Han revisado las pruebas para demostrar que las diferencias que están dispuestos a admitir no pueden deberse a los factores raciales, pero casi nada han hecho para razonarlo. La creencia de que las diferencias de patrones de personalidad de las sociedades se deben a los factores congénitos está profundamente arraigada en la mente popular, y no podrá extirparse si la ciencia no está preparada para ofrecer una aplicación mejor. Creer que todos los grupos humanos tienen la misma potencialidad psíquica, sin tratar de explicar sus diferencias tan claras en la conducta manifiesta y hasta en los sistemas de valor-actitud, exige un grado de fe en la autoridad de la ciencia del que pocos individuos son capaces. Hasta las afirmaciones generales de que las diferencias observadas se deben a los factores culturales no convencen mientras no se acompañen de explicaciones que indiquen lo que son estos factores y cómo actúan.

Nuestro estudio sobre el posible papel que desempeñan los factores hereditarios en la determinación de los patrones de personalidad en las sociedades, habrá servido para poner de manifiesto que estos factores son perfectamente inadecuados para explicar muchas de las diferencias que es

posible observar. La única alternativa es admitir que dichas diferencias son atribuibles al medio ambiente particular en que crecen los miembros de las diversas sociedades: Según ya se indicó en otra parte, los factores ambientales que parecen ser los de la mayor importancia para la formación de la personalidad son las gentes y las cosas. La conducta de los miembros de toda sociedad y las formas de la mayoría de los objetos que utilizan, se hallan en gran parte estereotipados y pueden describirse en términos de pautas culturales. Al decir que el desenvolvimiento de la personalidad del individuo está condicionado por la cultura, lo que en realidad se quiere dar a entender es que se ve modelado por la experiencia que obtiene de su contacto con los mencionados estereotipos. Que sea en grado considerable modelado, no es cosa de la que pueda dudar quien esté familiarizado con las pruebas. Sin embargo, la bibliografía sobre este punto parece haber ignorado con frecuencia un importante aspecto del proceso de modelado.

Las influencias que la cultura ejerce sobre la personalidad son de dos tipos totalmente distintos. Por una parte tenemos las influencias que se derivan de la conducta de los individuos hacia el niño, conducta normada por la cultura, que comienza a actuar desde el nacimiento y reviste la mayor importancia durante la infancia. Por otra, contamos con las que se derivan de la observación o instrucción que el individuo tenga de las pautas de conducta características de su sociedad. Muchas de estas pautas no le afectan directamente, pero le proporcionan modelos para el desarrollo de sus propias respuestas habituales para diversas situaciones. Estas influencias carecen de importancia en la primera infancia, peto después lo afectan durante toda su vida. El no diferenciar estos dos tipos de influencias culturales ha sembrado una gran confusión.

Desde luego hay que admitir que los dos tipos de influencias se superponen en determinados puntos. La conducta culturalmente normada que se adopta ante el niño, puede servir como modelo para el desarrollo de algunas de sus propias pautas de conducta. Este factor se vuelve activo tan pronto como el niño llega a tener la edad suficiente para observar y recordar lo que hacen los demás. Cuando siendo ya adulto se enfrenta a los innumerables problemas que plantea la educación de sus propios hijos, para guiarse en su solución recurre a estos recuerdos de la infancia. Así, casi en toda comunidad se encuentran padres que envían a sus hijos los domingos a la doctrina por la sencilla razón de que a ellos mismos se les envió. El que al ser adultos prefieran el golf a asistir a la iglesia, no debilita gran cosa la pauta. Sin embargo, este aspecto de las pautas sociales destinadas a la educación de los niños es más bien incidental respecto a la influencia que dichas pautas ejercen sobre la formación de la personalidad. Cuanto más,

asegura que los niños nacidos en una sociedad dada sean en gran parte educados en la misma forma de generación en generación. La verdadera importancia de las pautas pan el cuidado y enseñanza de los niños estriba en los efectos que tienen sobre los más profundos estratos de la personalidad de los individuos criados según ellas.

Generalmente se acepta que los primeros años de la vida del individuo son decisivos para el establecimiento de los sistemas de valor-actitud muy generales que constituyen los niveles más profundos del contenido de la personalidad. La primera revelación de este hecho provino del estudio de los individuos atípicos de nuestra sociedad y del descubrimiento de que algunas de sus peculiaridades parecían estar bastante ligadas a ciertas clases de experiencias atípicas de la infancia. Al atender los estudios de la personalidad a otras sociedades donde las pautas de la educación infantil y las configuraciones normales de la personalidad de los adultos eran diferentes de las nuestras, sólo hizo más evidente la importancia del condicionamiento precoz. Muchos de los aspectos "normales" de la personalidad de los europeos, que al principio se aceptaban como debidos a los factores instintivos, ahora se consideran como los resultados de las pautas especiales destinadas al cuidado de los niños. Aunque podemos decir que se inicia apenas el estudio de las relaciones existentes entre las técnicas de la educación infantil de las diversas sociedades y los tipos básicos de la personalidad de los adultos, ya se ha llegado a ver ciertas correlaciones. Si bien en un estudio tan breve como éste seria imposible enumerarlas todas, unos cuantos ejemplos servirán a modo de ilustración.

En las sociedades en que la pauta cultural impone obediencia absoluta del hijo al padre, como prerrequisito para obtener recompensas de cualquier tipo, el adulto normal tenderá a ser un individuo sumiso, subordinado y carente de iniciativa. Aunque haya olvidado muchas de las experiencias infantiles que le llevaron a asimilar estas actitudes, su primera reacción ante una situación nueva será la de buscar en alguien la autoridad que le sirva de apoyo y dirección. A este propósito conviene hacer notar que hay muchas sociedades en que las pautas de la educación infantil son tan eficaces para producir en el adulto personalidades de este orden que se han creado técnicos especiales con el fin de educar para jefes a unos cuantos individuos escogidos. Por ejemplo, entre los tanala de Madagascar, los primogénitos reciben un trato diferente desde su nacimiento, trato que va encaminado a crear la iniciativa y el deseo de asumir responsabilidades, en tanto que a los otros hermanos sistemáticamente se les reprime y disciplina. Por otra parte, los que se crían en familias muy pequeñas análogas a la nuestras, tienen la tendencia a dirigir sus emociones y esperanzas de recompensa o castigo

hacia unos pocos individuos, y es que inconscientemente tornan a aquella infancia en que toda satisfacción o frustración provenía del padre y de la madre. En las sociedades en que el niño se cría en un medio más amplio que la familia, con numerosos adultos entorno suyo, en que cada uno puede premiarlo o castigarlo, la personalidad normal tenderá a obrar en dirección opuesta. En esas sociedades, la mayoría de los individuos son incapaces de sentir fuertes o duraderas simpatías o aversiones hacia determinadas personas. Todas las relaciones personales albergan la actitud inconsciente de "Ya habrá otro que se cuide de ello". Difícil es concebir que esas sociedades incorporaran en su cultura pautas como la de nuestro concepto del amor romántico, o de la necesidad de encontrar la única compañía sin la cual no tendría sentido alguno la vida.

Ejemplos como éstos podrían multiplicarse indefinidamente, pero los mencionados bastarán para demostrar el tipo de las correlaciones que ahora van surgiendo de los estudios de la personalidad y la cultura. Estas correlaciones reflejan vínculos de un tipo sencillo y claro, y sabido es que tales relaciones de un término a otro entre causa y efecto son las menos. En muchos casos es preciso tratar con complejas configuraciones de pautas de educación infantil que, en general, producen en el adulto complejas configuraciones de la personalidad. Sin embargo, nadie que se haya familiarizado con los resultados ya obtenidos dudará de que esté aquí la clave de la mayoría de las diferencias básicas de la personalidad que hasta ahora se han atribuido a los factores hereditarios. Los miembros "normales" de las diferentes sociedades deben la variación de sus configuraciones de la personalidad mucho menos a sus genes que a sus experiencias infantiles.

Si bien es ciato que la cultura de toda sociedad determina mediante técnicas especiales de educar a los niños los estratos más profundos de la personalidad de sus miembros, también lo es que su influencia no se reduce a eso, sino que también modela el resto de la personalidad, suministrando modelos para sus respuestas especificas. Este proceso continúa durante toda la vida: Al hacerse maduro y llegar a la vejez, el individuo se ve constantemente obligado a olvidar las pautas de respuesta que ya no son eficaces y a aprender otras nuevas más adecuadas al lugar que por el momento ocupa en la sociedad. En cada paso de este proceso la cultura sirve de guía. No sólo le proporciona los modelos para el desempeño de sus papeles cambiantes, sino que también le asegura que dichos papeles sean compatibles con los sistemas de valor-actitud profundamente arraigados. Todas las pautas de una cultura, aparte de sus recíprocas relaciones funcionales tienden a mostrar una cohesión psicológica. Con raras excepciones, el individuo "normal" que a ellas se ajuste, no se verá obligado

a hacer nada incompatible con los estratos más profundos de la estructura de su personalidad. Aun cuando una sociedad tome prestadas de otra las pautas de conducta, las modifica y reconstruye hasta que se tornan congruentes con el tipo básico de su personalidad. La cultura puede obligar al individuo atípico a ajustarse a formas de conducta que le son repugnantes, pero si lo son al conjunto de los miembros de la sociedad, entonces es la cultura la que tiene que ceder.

Pasando ahora al otro aspecto del asunto, la adquisición de las nuevas pautas de conducta congruentes con los sistemas de valor-actitud generales del sujeto, tiende a afianzar estos sistemas y a establecerlos con mayor firmeza conforme transcurre el tiempo. Quien pase su vida en una sociedad de cultura estable encontrará que conforme avanza su edad su personalidad se integra más sólidamente. Sus dudas y problemas respecto a las actitudes implícitas en su cultura desaparecen al reafirmarse en la conducta manifiesta que su cultura prescribe. Con el tiempo se erige en sostén de la sociedad, incapaz de comprender que haya alguien que pueda abrigar esas dudas. Si este proceso no favorece al progreso, en cambio contribuye a la satisfacción individual. En este estado el sujeto es mucho más feliz que quien se ve obligado a adoptar pautas de conducta manifiesta incongruentes con los sistemas de valor-actitud establecidos por sus primeras experiencias. El resultado de estas incongruencias puede observarse en los individuos que se han tenido que adaptar a condiciones culturales de rápidos cambios, como las de nuestra propia sociedad; pero más evidente está en el caso de quienes, habiendo comenzado por vivir en una cultura, se esfuerzan por ajustarse a otra. Estos son los "hombres marginales" cuya condición es reconocida por todos los que hayan trabajado con el fenómeno de la transculturación. Careciendo del refuerzo que supone la constante expresión de la conducta manifiesta, los sistemas de valor-actitud que primero se implantaron en el individuo, se ven debilitados y sofocados. Pero al mismo tiempo parece que es raro que los elimine y todavía lo es más que los reemplace por nuevos sistemas congruentes con el medio cultural en que el sujeto tiene que actuar. El individuo transculturado puede aprender a actuar y hasta a pensar de acuerdo con la cultura de su nueva sociedad, pero no le es 'posible subordinar a ella sus propios sentimientos. Cuando necesite tomar una decisión se encontrará perdido, sin puntos firmes de referencia.

En resumen, el hecho de que los patrones de personalidad difieran según las sociedades, puede explicarse por la experiencia distinta que sus miembros adquieren al contacto con sus respectivas culturas. En las pocas sociedades reducidas cuyos miembros tienen una herencia homogénea, no puede rechazarse la influencia de los factores fisiológicos en la

determinación de la potencialidad psíquica de su mayoría, pero no hay duda de que son poco frecuentes estos casos. Aun cuando existan factores hereditarios comunes, sólo pueden afectar la potencialidad de las respuestas, y por sí solos jamás son suficientes para explicar el contenido y organización diferentes de los tipos básicos de personalidad de las sociedades.

Al principio de este capítulo citamos tres conclusiones a las que han llegado los antropólogos como resultado de sus estudios de la personalidad en un gran número de sociedades y culturas. La primera consistió en que los patrones de personalidad difieren según las sociedades, pero todavía es necesario explicar por qué los miembros de toda sociedad siempre muestran una considerable variabilidad individual en cuanto a la personalidad, y por qué en todas las sociedades parece existir el mismo aproximado campo de variabilidad y los mismos tipos de personalidad. El primero de estos problemas presenta escasas dificultades. No hay dos individuos, ni aunque sean gemelos, exactamente iguales, y aparte del grado de endogamia que cualquier sociedad pueda tener, sus miembros diferirán en cuanto a su potencialidad para crecer y desarrollarse. Esta potencialidad la determina su fórmula genética. Además, el desarrollo de esta potencialidad está influido por todos los factores ambientales. Desde el momento del parto, los individuos se diferencian por su tamaño y vigor, y poco después se hacen visibles las diferencias, tanto en inteligencia como en la aptitud para aprender. Ya hemos dicho que el proceso de la formación de la personalidad parece consistir en sustancia en la integración de la experiencia. Pero esta experiencia, a su vez, proviene de la acción recíproca del individuo con su medio ambiente, de lo que se deduce que incluso ambientes idénticos, si existieren, proporcionarían a los individuos experiencias diferentes, las que al desarrollarse producirán los diversos tipos de personalidad.

Pero en realidad, la situación es mucho más complicada. Aun la sociedad y cultura mejor integradas sume a sus individuos en ambientes que están lejos de ser uniformes. La cultura se expresa ante el individuo en función de la conducta de los demás y de los contactos que tenga con los objetos que habitualmente fabrican y usan los miembros de su sociedad. El último aspecto del medio ambiente cultural puede ser bastante uniforme en algunas de las sociedades más sencillas, donde la combinación de una pobreza general con las normas de participación impide el desenvolvimiento de marcadas diferencias en el modo de vivir; pero sin duda esas sociedades son muy escasas. En gran numero de comunidades, las familias tienen ajuares distintos, lo que representa un medio ambiente físico algo diferente para los niños de cada una. Ignoramos la importancia de las diferencias de

este orden en lo que concierne a la formación de la personalidad, pero todo parece indicar que son de significación secundaria. Más que las cosas, es la gente la que más influye sobre el desarrollo del individuo. En particular el íntimo y continuo contacto que el niño tiene con los miembros de su misma familia, ya sean sus padres o sus hermanos, parece ser decisivo en la implantación de sus sistemas generales de valor-actitud. Huelga decir que la experiencia que obtienen de dichos contactos es tan variable como los individuos mismos. Aun las pautas culturales más estrictas permiten cierto grado de libertad a la conducta individual, mientras que las destinadas a regular las relaciones de la familia, en la práctica nunca pecan por exceso de rigidez. Alguien ha dicho: "Nada hay tan continuo como el matrimonio", y lo mismo podría aplicarse a las relaciones entre padres e hijos. Las repetidas acciones recíprocas personales conducen a la creación de pautas de conducta individuales cuya variabilidad sólo se ve limitada por el qué dirán. Sin sobrepasar los límites impuestos por la cultura pueden los padres de cualquier sociedad ser afectuosos o indiferentes, estrictos o indulgentes, fuentes de ayuda y seguridad en el trato del niño con los extraños o nuevo peligro en un mundo generalmente hostil. Las diferencias individuales y del medio ambiente son capaces de entrar en una infinita serie de cambios y combinaciones, por lo que es igualmente diversa la experiencia que los individuos pueden obtener. Esto es suficiente para explicar las diferencias del contenido de la personalidad que se encuentran entre los miembros de toda sociedad.

Es problema mucho más difícil de resolver por qué todas las sociedades parecen presentar aproximadamente igual campo de variabilidad y los mismos tipos de personalidad. Los mismos antropólogos concuerdan menos sobre estos puntos que sobre, los anteriores. La mayor parte de los antropólogos que han tenido íntimos contactos con un número de sociedades diferentes creen que así es, pero que para demostrarlo o rechazarlo hay que esperar el desarrollo de técnicas mucho mejores para la diagnosis de la personalidad. Pero también hay que tener presente que cuando los antropólogos expresan que casi parecen existir en todas las sociedades los mismos tipos de personalidad, a pesar de lo que difieren en sus' frecuencias, el término personalidad se utiliza en un sentido especial. La mayoría de las respuestas específicas de los individuos caen siempre dentro de los límites impuestos por la cultura, de modo que sería esperar demasiado encontrarlas duplicadas en miembros de sociedades distintas. Lo que el antropólogo quiere decir es que al acostumbrarse suficientemente a una cultura extraña y a los individuos que la comparten, se encuentra con que estos individuos son en lo fundamental como las gentes que él ha conocido en la sociedad a que

pertenece. Tal vez difieran en las respuestas específicas, que la cultura ha establecido como patrones; pero tanto sus aptitudes como sus sistemas básicos de valor-actitud son muy semejantes. Pero este tipo de correspondencia no requiere que en términos técnicos se establezca una tipología de las diversas formas de personalidad sino que lo que demanda es un conocimiento conjunto, íntimo y bienintencionado de los individuos y las culturas. Es menester familiarizarse mucho con la cultura de otro grupo antes que las diferencias existentes entre las pautas de conducta individuales y las culturales sean lo bastante claras para que puedan servir de guía al juzgar los niveles profundos de los diversos tipos de personalidad individual.

Las semejanzas en los niveles de aptitud de los miembros de las diferentes sociedades no son difíciles de explicar. Después de todo, los seres humanos son miembros de una sola especie, de modo que a este respecto el campo de variabilidad posible tiene que ser casi el mismo para todas las sociedades. Más difíciles de explicar son las semejanzas de los sistemas generales de valor-actitud que presentan los individuos educados en ambientes culturales diferentes, pero su existencia es incuestionable. A la luz de los conocimientos actuales, la explicación más adecuada parece ser la de que, en esencia son el resultado de la semejanza de ciertas situaciones de las familias que actúan sobre los individuos cuyas aptitudes son de niveles semejantes. Ya se ha hecho notar que las pautas culturales destinadas a regular la acción recíproca de los, miembros de la familia admiten siempre un considerable campo de variabilidad individual. En toda sociedad, las personalidades comprendidas en las situaciones de la institución familiar tienden a distribuirse, en gran parte, en los mismos órdenes de dominio y a crear las mismas pautas de acción recíproca privada e informal. Por eso, aun en las sociedades de sistema patriarcal muy acentuado hay un número sorprendente de familias en que la esposa y madre es el miembro que predomina, la que podrá conceder en público un exagerado respeto a su marido, sin que él ni los hijos abriguen la menor duda sobre quién representa el verdadero poder. Por otra parte, existe toda una serie de situaciones biológicamente condicionadas que se repiten con independencia del aspecto cultural. En toda sociedad habrá hijos mayores e hijos menores, hijos criados en el seno de la familia y los criados en un gran grupo de parientes, hijos débiles y enfermizos así como hijos fuertes y vigorosos. Lo mismo puede decirse de las diversas clases de relaciones entre padres e hijos, porque habrá hijos favoritos, deseados o indeseados, hijos buenos y otros eternamente sospechosos y por esto sometidos a disciplina. No obstante actuar dentro de los límites fijados a la autoridad paterna por la

cultura, algunos padres tal vez sean afectuosos e indulgentes y otros se complazcan en ejercitar al máximo sus funciones disciplinarias. Cada una de estas situaciones dará por resultado un tipo especial de las primeras experiencias del individuo. Si individuos en esencia semejantes, pero pertenecientes a sociedades distintas, se ven expuestos a situaciones parecidas en el seno de la familia, el resultado será una acentuada similitud en los estratos más profundos de las configuraciones de su personalidad.

Aunque las situaciones de familia que se acaban de examinar actúan en lo que se podría llamar un nivel subcultural, los factores culturales influyen en la frecuencia con que se presente en una sociedad una situación dada. Así tenemos que a una mujer le es mucho más difícil imponerse en una sociedad fuertemente patriarcal que en otra matriarcal. En el primer caso se ha de enfrentar a las reglas aceptadas para las relaciones maritales y a desafiar todo tipo de presiones sociales, por lo que es de presumir que sólo una mujer de mucho carácter, o de marido muy débil, podrá implantar su dominio. En el segundo caso, a toda mujer dotada de carácter común y corriente le es posible dominar a su familia con la ayuda de las presiones sociales. En toda sociedad el conjunto de las familias se aproximara a las pautas culturales relativas a las relaciones interpersonales de sus miembros, de lo que se deduce que la mayoría de los lujos estarán sometidos a situaciones semejantes en el seno de la familia, por lo que adquirirán muchos elementos en común hasta en los más profundos niveles de su personalidad. Esta conclusión es el resultado del estudio de un gran número de sociedades. Pueden descubrirse numerosas correlaciones entre las pautas culturales de la organización familiar y la educación infantil, por una parte, y el tipo básico de la personalidad de los miembros adultos, por otra.

En resumen, la cultura debe considerarse como el factor dominante en la implantación de los tipos básicos de la personalidad de las sociedades, así como también en el de la serie de status de personalidad característicos de cada sociedad. Debe recordarse que tanto unos como otros, lo mismo que las pautas culturales teóricas, representan los puntos modales dentro de ciertos campos de variabilidad y que, por consiguiente, es de dudar que la verdadera personalidad de un individuo siempre concuerde punto por punto con una u otra de estas abstracciones. Respecto a la formación de la personalidad del individuo, la cultura actúa como un factor dentro de una serie de factores entre los que están la potencialidad del sujeto, fisiológicamente determinada, y sus relaciones con los demás individuos. Poca duda puede caber de que en ciertos casos son factores distintos de los culturales los que determinan sobre todo la producción de una configuración particular de la personalidad. Sin embargo, parece que en una mayoría de

casos los factores culturales son dominantes. En todas las sociedades, las personalidades de los individuos “normales”, corrientes, que son las que hacen marchar a la sociedad por sus vías habituales, puedan explicarse por factores culturales. Pero al mismo tiempo, en toda sociedad hay individuos atípicos cuya personalidad cae fuera de la zona de variabilidad de la misma. Las causas de estas formas aberrantes de personalidad todavía se conocen de un modo muy imperfecto. De seguro que se deben a accidentes ocurridos en su experiencia y medio ambiente inicial, pero aun no estamos capacitados para decir hasta qué punto puedan intervenir los factores determinados por la genética.

Al llegar a su término este estudio no se nos escapa el gran número de problemas que se han planteado sin haber podido darles solución. Tampoco ignoramos que en gran parte nos hemos visto obligados a usar técnicas que no parecerán científicas a quienes consideren la ciencia como inseparable del laboratorio y de los aparatos de precisión. Los que investigan la cultura, la sociedad, el individuo y las complejas relaciones recíprocas de estos fenómenos, no son más que exploradores que, como todos ellos, se ven precisados a trabajar con métodos toscos y apresurados. Laboran en las apartadas avanzadas que la ciencia ha establecido en ciertas franjas de un nuevo continente, pero hasta sus más prolongadas expediciones a lo desconocido no han sido más que simples travesías entre las que han quedado grandes zonas sin explorar. Quienes vengan después de ellos podrán trazar los mapas de acuerdo con los requisitos de las ciencias exactas, y explotar sus riquezas. Los exploradores únicamente pueden abrir el campo, alentados por la creencia de que en algún sitio de este vasto territorio se encuentra oculto el conocimiento que armará al hombre para la más grande de todas sus victorias, la conquista de sí mismo.

TERCERA PARTE
FUNCIÓN Y ESTRUCTURA

A. R. RADCLIFFE-BROWN (1881-1955)

Alfred Reginald Brown nació en Inglaterra en 1881. En 1901 fue admitido en el Trinity College, Cambridge. Tenía la intención de estudiar ciencias naturales, pero su tutor le convenció de que estudiase «ciencias morales» que, en esos tiempos, incluían psicología experimental, economía y filosofía. Conoció a W. H. R. Rivers, Alfred Haddon y John Myers, antropólogos que, con C. G. Seligman, habían sido miembros de la expedición de Cambridge de 1898 al estrecho de Torres, y que introdujeron la práctica de la investigación de campo entre los profesionales de la antropología europea. Fueron estos hombres los que le guiaron hacia la antropología.

De Haddon, quien más tarde se convirtió en su más entusiasta protector, Brown adquirió su interés por la morfología. Haddon le introdujo en la idea de que la generalización inductiva debe hacerse sobre la base más amplia posible y que el uso estricto del método comparativo requiere un estudio del campo intensivo de las sociedades particulares. Con Haddon se hizo por primera vez críticamente consciente de la interdependencia sistemática de los fenómenos sociales, algo que abrió el camino para su posterior interés por Emile Durkheim.

Entre 1906 y 1908 hizo investigaciones de campo en las islas Andaman. Su tesis, gracias a una beca del Trinity College, fue una reconstrucción de la historia cultural de los andamaneses. Empezó a escribirla casi inmediatamente, y durante este proceso fue conducido a los sociólogos franceses, especialmente Durkheim y Marcel Mauss. La versión final de *The Andaman Islanders* (1922) está dedicada a Haddon y Rivers, pero lleva la marca indiscutible de *L'Année Sociologique*. Esta amalgama proporcionó la base para la escuela estructural-funcional de antropología, de la cual Radcliffe-Brown fue el principal exponente.

En 1910 emprendió una nueva expedición etnológica. Dos años en Australia luchando con las complejidades del parentesco y la organización social entre los kariera le dieron también nuevas visiones sobre el totemismo y el mito. *Three Tribes of Western Australia* se publicó en 1913.

Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, Brown fue nombrado director de educación para la isla de Tonga. No le gustaba el trabajo, pero de él aprendió de primera mano las dificultades de la antropología aplicada, un enfoque que acabó desdeñándo.

La mayor parte de su vida activa la pasó como viajero por África, Australia y Estados Unidos. Ayudó a fundar la revista "Oceanía" y

completó una síntesis mayor de sus primeras investigaciones, «La organización social de las tribus australianas» (1930-1931).

En 1926, cambió su nombre, usando el nombre Radcliffe de la familia de su madre, se convirtió en el compuesto Radcliffe-Brown. En 1931 fue a la Universidad de Chicago. Durante este tiempo trabajó sobre la ley primitiva y la sanción social; sentó las bases para el tratamiento moderno del linaje, y sistematizó y extendió su concepción de la antropología social como una «ciencia natural de la sociedad» en una serie de brillantes conferencias y seminarios.

En 1937 volvió a Inglaterra para ocupar la recién creada cátedra de antropología social en Oxford, pero el comienzo de la Segunda Guerra Mundial acabó con la enseñanza allí. Después se fue Sáo Paulo, en una misión cultural. De vuelta a Inglaterra, ayudó a establecer programas de posguerra para investigación en África y Asia, pero nunca pudo tomar parte en ellos porque se retiró, contra su voluntad, cuando alcanzó el límite de edad reglamentaria a los 65 años.

Desde 1947 a 1949 fue profesor de ciencias sociales en la Universidad Faruk en Alejandria; desde 1951 a 1954 mantuvo un nombramiento especial en la Universidad de Rhodes, en Sudáfrica. En 1950, él y Daryll Forde editaron *African Systems of Kinship and Marriage,* y en 1952 se publicó una colección de sus ensayos como *Structure and Function in Primitive Society*. Murió en 1955. Sus alumnos británicos y norteamericanos, publicaron su *Natural Science of Society* después de su muerte.

La influencia de Radcliffe-Brown ha sido considerable, tanto en antropología como en sociología. El aspecto funcional del trabajo de Radcliffe-Brown, junto a su enfoque estructuralista, quedó reflejado en el funcionalismo estructural de la sociología, como en la antropología social. En un período en que la antropología enfatizaba el trabajo de campo, los intereses de Radcliffe-Brown eran más teóricos. Incluso en su trabajo de campo se interesó más por las generalizaciones de los acontecimientos sociales que en lo que ocurría a los individuos. Sus dos afirmaciones metodológicas fueron ampliamente discutidas por la mayoría de antropólogos norteamericanos contemporáneos. Una de ellas, que el individuo no tiene importancia y que es el sistema social sólo lo que importa, llegó cuando la cultura y la personalidad dominaban más o menos la antropología norteamericana. La otra, el empleo de la analogía orgánica para crear opiniones teóricas importantes, fue también contestada por los antropólogos norteamericanos.

Los conceptos fundamentales usados por Radcliffe-Brown son, proceso, función y estructura. El proceso social se refiere a una unidad de actividad social; son las regularidades de los procesos sociales las que son importantes. Tales procesos se consideran procesos sincrónicos, opuestos a los procesos diacrónicos, que se refieren a los cambios durante largos periodos de tiempo.

El concepto de función lo tomó de la fisiología. Creía que el término «función» en las ciencias sociales denotaba el mismo proceso que en fisiología; la conexión entre estructura y vida. En el caso de la sociedad, la conexión era entre estructura social y vida social. La función, entonces, se refiere a la relación entre procesos y estructura social. Una manera diferente de expresar esto es afirmar que la función es la contribución que hace un elemento a todo el sistema social.

La diferencia entre Radcliffe-Brown y Malinowski es, que este último pone el acento en el individuo. Las necesidades individuales son accidentales para RadcliffeBrown, quien consideraba el sistema de interacciones humanas más que a los propios seres humanos como lo fundamental en el enfoque funcional de la sociedad.

Por último, el término estructura se refiere a un tipo de disposición organizada de las partes. En la estructura social, estas partes son personas individuales que participan en la vida social, ocupando posiciones en la red social, y ésta se compone de las relaciones sociales existentes entre los individuos de una sociedad, quienes a su vez están controlados por normas o modelos.

Aunque el apodo que recibió “Brown el anarquista” fue debido a su amistad con el principe Kropotkin que le había aconsejado estudiar las comunidades primitivas, para luego reformar la sociedad victoriana de su época, su obra tiene un carácter eminentemente teórico, tal y como si hubiese querido convertirse antes que nada en interprete de las dos grandes figuras del Trinity College de Cambridge, en el que estudió; Isaac Newton y James Frazer.

SOBRE EL CONCEPTO DE FUNCIÓN EN LA CIENCIA SOCIAL[1]

El concepto de función aplicado a las sociedades humanas se basa en una analogía entre vida social y vida orgánica. El reconocimiento de la analogía y de algunas de sus implicaciones no es nuevo. En el siglo XIX la analogía, el concepto de función y la palabra misma aparecen frecuentemente en sociología y filosofía social. Que yo sepa, la primera formulación sistemática del concepto aplicado al estudio estrictamente científico de la sociedad fue de Emile Durkheim en 1895. (Régles de la Méthode Sociologique.)

La definición de Durkheim es que la «función» de una institución social es la correspondencia entre ella y las necesidades (besoins en francés) del organismo social. Esta definición requiere cierta elaboración. En primer lugar, para evitar una posible ambigüedad y en particular la posibilidad de una interpretación, teológica, me gustaría sustituir el término 'necesidades' por el término 'condiciones necesarias de existencia', o, si el término 'necesidad' se usa, es sólo para ser entendido en este sentido. Puede observarse aquí, como punto sobre el que se volverá, que cualquier intento de aplicar este concepto de función en la ciencia social implica la suposición de que hay condiciones necesarias de existencia para las sociedades humanas como las hay para los organismos animales, y que pueden descubrirse por el tipo de investigación científica.

Para una mayor comprensión del concepto es conveniente usar la analogía entre vida social y vida orgánica. Como todas las analogías, debe usarse con cuidado. Un organismo animal es una aglomeración de células y fluidos intersticiales dispuestos en relación uno con otro, no como un agregado, sino como un total vivo integrado. Para el bioquímico, es un sistema completamente integrado de moléculas complejas. El sistema de relaciones por el cual estas unidades están relacionadas es la estructura orgánica. Según se usan aquí los términos, el organismo no es la estructura; es una colección de unidades (células o moléculas) dispuestas en una estructura, es decir, en una serie de relaciones; el organismo tiene una estructura. Dos animales adultos de la misma especie y sexo consisten de unidades similares combinadas en una estructura similar. Así, la estructura se va a definir como una serie de relaciones entre entidades. (La estructura de la célula es del mismo modo un grupo de relaciones entre moléculas

---

[1] Radcliffe-Brown, A. R.: *Estructura y función en las sociedades primitivas,* Península, Barcelona, 1968.

complejas, y la estructura de un átomo es un grupo de relaciones entre electrones y protones). Mientras el organismo vive, conserva cierta continuidad de estructura, aunque no conserve la identidad completa de sus partes constituyentes. Pierde algunas de sus moléculas constituyentes por respiración o excreción; toma otras por respiración y absorción alimenticia. Durante un período, las células constituyentes no permanecen iguales. Pero la disposición estructural de las unidades constituyentes permanecen de forma similar. El proceso por el cual la continuidad estructural del organismo se mantiene se llama vida. El proceso vital consiste de las actividades e interacciones de las unidades constituyentes del organismo, las células y los órganos en que se unen las células.

Según se usa aquí la palabra función, la vida de un organismo se concibe como el funcionamiento de su estructura. A través y por la continuidad del funcionamiento se conserva la continuidad de la estructura. Si consideramos cualquier parte recurrente del proceso vital, tal como la respiración, la digestión, etc., su función es la parte que representa su contribución a la vida del organismo como totalidad. Según se están usando aquí los términos, una célula o un órgano tiene una actividad y esa actividad tiene una función. Es verdad que comúnmente hablamos de la secreción de fluido gástrico como una 'función' del estómago. Según se usan aquí las palabras deberíamos decir que es una 'actividad' del estómago, la 'función' de la cual es transformar las proteínas de la comida de forma que sean absorbidas y distribuidas por la sangre a los tejidos. Podemos observar que la función de un proceso fisiológico recurrente es así una correspondencia entre este proceso y las necesidades (es decir, las condiciones necesarias de existencia) del organismo.

Si proponemos una investigación sistemática de la naturaleza de los organismos y la vida orgánica, se nos presentan tres problemas. (Hay, además, otros grupos de problemas que conciernen a aspectos o características de la vida orgánica en los que aquí no estamos interesados.) Uno es el de la morfología—¿qué clases de estructuras orgánicas hay, qué similitudes y variaciones muestran y cómo pueden clasificarse? En segundo lugar, están los problemas de fisiología —¿cómo, en general, funcionan las estructuras orgánicas, cuál es, por tanto, la naturaleza del proceso vital? En tercer lugar, están los problemas de evolución o desarrollo —¿cómo llegan a existir nuevos tipos de organismos?

Pasando de la vida orgánica a la vida social, si examinamos una comunidad como una tribu africana o australiana, podemos reconocer la existencia de una estructura social. Los seres humanos individuales, las

unidades esenciales en este caso, están conectados por un grupo definido de relaciones sociales con un total integrado. La continuidad de la estructura social, como la de una estructura orgánica, no se destruye por los cambios en las unidades. Los individuos pueden dejar la sociedad, por muerte o de otro modo; otros pueden entrar en ella. La continuidad de la estructura se mantiene por el proceso de vida social, constituida por las actividades e interacciones de los seres humanos individuales y de los grupos organizados en los que están unidos. La vida social de la comunidad se define aquí como el funcionamiento de la estructura social. La función de cualquier actividad recurrente, como el castigo de un crimen, o un funeral, es la parte que representa en la vida social como una totalidad y, por tanto, la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural.

Según se define aquí el concepto de función, éste implica la noción de una estructura constituida por un grupo de relaciones entre entidades unitarias, siendo mantenida la continuidad de la estructura por un proceso vital compuesto de las actividades de las unidades constituyentes.

Si con estos conceptos en mente proponemos una investigación sistemática de la naturaleza de la sociedad humana y de la vida social, se nos presentan tres grupos de problemas. Primero, los problemas de morfología social —¿qué clases de estructuras sociales existen, cuáles son sus similitudes y diferencias, cómo se van a clasificar?—. Segundo, los problemas de fisiología social —¿cómo funcionan las estructuras sociales?—. Tercero, los problemas de desarrollo —¿cómo llegan a existir nuevos tipos de estructura social?

Deben observarse dos puntos importantes donde la analogía entre el organismo y la sociedad se rompe. En un organismo animal es posible observar la estructura orgánica hasta cierto punto independiente de su funcionamiento. Es, por tanto, posible hacer una morfología que sea independiente de la fisiología. Pero en la sociedad humana, la estructura social como totalidad puede sólo observarse en su funcionamiento. Algunas características de la estructura social, como la distribución geográfica de individuos y grupos, pueden observarse directamente, pero la mayoría de las relaciones sociales que en su totalidad constituyen la estructura, tales como las relaciones de padre e hijo, comprador y vendedor, gobernante y súbdito, no pueden observarse excepto en las actividades sociales en que las relaciones están funcionando. De aquí se sigue que una morfología social no puede establecerse independientemente de una fisiología social.

El segundo punto es que un organismo animal no cambia su tipo estructural en el curso de su vida. Un cerdo no se convierte en un

hipopótamo. (El desarrollo del animal, de la germinación a la madurez, no es un cambio de tipo, ya que el proceso en todas sus etapas es típico de la especie.) Por otra parte, una sociedad, en el curso de su historia, puede cambiar y cambia su tipo estructural sin ninguna ruptura de la continuidad.

Por la definición aquí ofrecida, 'función' es la contribución que hace una actividad parcial a la actividad total de la cual forma parte. La función de un uso social particular es la contribución que hace a la vida social total como el funcionamiento de todo el sistema social. Tal visión implica que un sistema social (toda la estructura social de una sociedad junto a la totalidad de usos sociales en que aparece la estructura y de los que depende para su existencia continuada) tiene cierto tipo de unidad, al que nos podemos referir como unidad funcional. Podemos definirlo como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía o consistencia interna, es decir, sin producir conflictos persistentes que no puedan ni resolverse ni regularse.

Esta idea de la unidad funcional de un sistema social es, por supuesto, una hipótesis. Pero es una hipótesis que, para el funcionalista, parece merecer la pena probar por el examen sistemático de los hechos.

Hay otro aspecto de la teoría fundamental que debería mencionarse brevemente. Volviendo a la analogía entre vida social y vida orgánica, reconocemos que un organismo puede funcionar más o menos eficientemente y así establecemos una ciencia especial de la patología para tratar todos los fenómenos de disfunción. En un organismo distinguimos lo que llamamos salud y enfermedad. Los griegos del siglo V a. C. pensaban que se podía aplicar la misma noción para la sociedad, para la ciudad-estado, distinguiendo condiciones de *eunomia*, buen orden, salud social, de *disnomía*, desorden, enfermedad social. En el siglo XIX Durkheim, con su aplicación de la noción de función, intentó fundar la base para una patología social científica, basada en una morfología y una fisiología. En sus obras, particularmente las que tratan el suicidio y la división del trabajo, intentó encontrar criterios objetivos con los que juzgar si una sociedad dada en un momento dado es normal o patológica, eunómica o disnómica. Por ejemplo, intentó demostrar que el incremento del porcentaje del suicidio en muchos países durante parte del siglo XIX es síntoma de una condición social disnómica o, en su terminología, anómica. Probablemente ningún sociólogo diría que Durkhcim realmente logró establecer una base objetiva para una ciencia de la patología social.

En relación a las estructuras orgánicas podemos encontrar criterios estrictamente objetivos con los que distinguimos la enfermedad de la salud,

lo patológico de lo normal, ya que la enfermedad es lo que amenaza al organismo con la muerte (la disolución de su estructura) o interfiere las actividades que son características del tipo orgánico. Las sociedades no mueren en el mismo sentido que mueren los animales y, por tanto, no podemos definir la disnomía como una perturbación de las actividades normales de un tipo social (como Durkheim intentó hacer).

Volvamos por un momento a los griegos. Ellos concibieron la salud de un organismo y la *eunomía* de una sociedad como una condición del trabajo armonioso de sus partes. Ahora bien, en lo que respecta a la sociedad, esto es lo mismo que se consideró antes unidad funcional o consistencia interna de un sistema social, y se sugiere que, para el grado de unidad funcional de una sociedad particular, puede ser posible establecer un criterio puramente objetivo. Es cierto que esto no puede hacerse en el presente; pero la ciencia de la sociedad humana está todavía en su más temprana infancia. De manera que puede ser que dijésemos que, mientras un organismo que es atacado por una enfermedad virulenta reaccionará a ella, y si su reacción falla, morirá, una sociedad que se encuentra en una condición de desunión o inconsistencia funcional (lo que identificamos provisionalmente con disnomía) no morirá, excepto en casos comparativamente raros, como una tribu australiana arrollada por la fuerza destructiva del hombre blanco, sino que seguirá luchando hacia algún tipo de eunomía, algún tipo de salud social, y puede, en el curso de esto, cambiar su tipo estructural. Parece que el 'funcionalista' tiene amplias oportunidades de observar este proceso en el presente, en las gentes nativas sujetas al dominio de naciones civilizadas, y en estas mismas naciones.

Aquí, el espacio no permite la discusión de otro aspecto de la teoría funcional, la cuestión de si el cambio de tipo social depende o no de la función, es decir, de las leyes de la fisiología social. Mi opinión es que existe tal dependencia y que su naturaleza puede estudiarse en el desarrollo de las instituciones políticas y legales, los sistemas económicos y las religiones de Europa a través de los últimos veinticinco siglos. Para las sociedades preliterarias, en las que la antropología está interesada, no es posible estudiar los detalles de los largos procesos de cambio de tipo. La clase de cambio que el antropólogo puede observar es la desintegración de las estructuras sociales. Aún aquí, podemos observar y comparar movimientos espontáneos hacia la reintegración. Tenemos, por ejemplo, en África, Oceanía y América la aparición de nuevas religiones que pueden interpretarse sobre una hipótesis funcional como intentos de reemplazar una condición de disnomía social producida por la rápida modificación de la vida social a través del contacto con la civilización blanca.

Según se define arriba, el concepto de función constituye una 'hipótesis de trabajo' por la que se forman algunos problemas para la investigación. Ninguna investigación científica es posible sin alguna formulación de hipótesis de trabajo. Aquí, son necesarias dos observaciones. Una es que la hipótesis no requiere la afirmación dogmática de que todo en la vida de toda comunidad tiene una función. Sólo requiere la suposición de que puede tener una, y que estamos justificados al intentar descubrirla. La segunda es que lo que parece ser el mismo uso social en dos sociedades distintas puede tener diferentes funciones en las dos. Así, la práctica del celibato en la Iglesia Católica Romana de hoy tiene diferentes funciones desde las prácticas de celibato en la primitiva Iglesia Cristiana. En otras palabras, para definir un uso social y, por tanto, para hacer comparaciones válidas entre los usos de gentes o períodos diferentes, es necesario considerar no meramente la forma del uso sino también su función. Sobre esta base, por ejemplo, la creencia en un Ser Supremo en una sociedad simple es algo diferente de esta creencia en una moderna comunidad civilizada.

La aceptación de una hipótesis o punto de vista funcional perfilado da como resultado el reconocimiento de un gran número de problemas para cuya solución se requieren amplios estudios comparativos de sociedades de muy diversos tipos y también estudios intensivos de tantas sociedades particulares como sea posible. Los estudios de campo de las gentes más simples llevan, en primer lugar, a un estudio directo de la vida social de la comunidad como funcionamiento de una estructura social, y de esto hay varios ejemplos en la literatura reciente. Ya que la función de una actividad social se encontrará examinando sus efectos sobre los individuos, éstos son estudiados, tanto en el individuo medio como en los individuos medios y excepcionales. Además, la hipótesis lleva a intentos para investigar directamente la consistencia funcional o la unidad de un sistema social, y a determinar hasta donde sea posible en cada caso la naturaleza de esta unidad. Tales estudios de campo serán, obviamente, diferentes en muchos sentidos de los estudios llevados a cabo desde otros puntos de vista, por ejemplo, el punto de vista etnológico que enfatiza la difusión. No debemos decir que un punto de vista es mejor que otro, sino sólo que son diferentes, y cualquier trabajo particular debería juzgarse con referencia a lo que pretende hacer.

Si la visión aquí perfilada se toma como una forma de 'funcionalismo', unas cuantas observaciones sobre el artículo del doctor Lesser se hacen permisibles. El hace referencia a una diferencia de 'contenido' en la antropología funcional y la no funcional. Desde el punto

de vista aquí presentado, el 'contenido' o tema de la antropología social es toda la vida social de una gente en todos sus aspectos. Por conveniencia de trato a menudo es necesario dedicar especial atención a alguna parte o aspecto particular de la vida social, pero si funcionalismo significa algo en definitiva, es el intento de ver la vida social de una gente como una totalidad, como una unidad funcional.

El doctor Lesser dice que el funcionalismo acentúa 'los aspectos psicológicos de la cultura'; supongo que aquí se refiere al reconocimiento funcionalista de que los usos de una sociedad trabajan o 'funcionan' sólo a través de sus efectos en la vida, es decir, en los pensamientos, sentimientos y acciones de los individuos.

El punto de vista 'funcionalista' aquí presentado implica, por tanto, que debemos investigar lo más profundamente posible todos los aspectos de la vida social, considerándolos en relación uno con otro, y que una parte esencial del cometido es la investigación del individuo y del modo en que se amolda o ajusta a la vida social.

Volviendo del contenido al método, el doctor Lesser parece encontrar algún conflicto entre el punto de vista funcional y el histórico. Esto es una reminiscencia de los intentos previamente hechos para considerar un conflicto, pero hay una diferencia.

No hay, y no puede haber, ningún conflicto entre la hipótesis funcional y la visión de que cualquier cultura, cualquier sistema social, es el resultado final de una serie única de accidentes históricos. El proceso de desarrollo del caballo de carreras de su antecesor de cinco dedos fue una serie única de accidentes históricos. Esto no contradice la visión del fisiólogo de que el caballo de hoy y todas las formas anteriores se ajustan, o ajustaban, a las leyes fisiológicas, es decir, a las condiciones necesarias de existencia orgánica. La paleontología y la fisiología no están en conflicto. Una 'explicación' del caballo de carreras se encuentra en su historia —cómo llegó a ser lo que es y dónde está—. Otra 'explicación' totalmente independiente es mostrar cómo el caballo es una ejemplificación especial de las leyes fisiológicas. Similarmente, una 'explicación' de un sistema social será su historia, donde la conocemos —la información detallada de cómo llegó a ser lo que es y dónde está—. Otra 'explicación' del mismo sistema se obtiene demostrando (como el funcionalista intenta hacer) que es una ejemplificación especial de las leyes de la fisiología social o del funcionamiento social. Los dos tipos de explicación no se contradicen, sino que se complementan entre sí.

La hipótesis funcional está en conflicto, con dos perspectivas sostenidas por algunos etnólogos, y son probablemente éstas, a menudo sostenidas sin formulación precisa, la causa del antagonismo sobre este enfoque. Una es la teoría de la cultura de 'parches y remiendos', designación tomada de una frase del profesor Lowie cuando habla de 'esa mezcla, esa cosa de parches y remiendos llamada civilización'. Concentrar la atención en lo que se llama la difusión de rasgos culturales tiende a producir una concepción de la cultura como una colección de entidades dispares (los llamados rasgos) unidas por puro accidente histórico y que tienen sólo relaciones accidentales entre sí. La concepción raramente se formula y mantiene con precisión, pero como punto de vista medio inconsciente parece controlar el pensamiento de muchos etnólogos. Está, por supuesto, en conflicto directo con la hipótesis de la unidad funcional de los sistemas sociales.

La segunda idea, que está en conflicto directo con la hipótesis funcional, es la perspectiva de que no hay leyes sociológicas significativas por descubrir como busca el funcionalista. Sé que dos o tres etnólogos afirman mantener esta visión, pero me ha sido imposible saber qué quieren decir, o sobre qué tipo de evidencia (racional o empírica) basarían su discusión. Las generalizaciones sobre cualquier tipo de tema son de dos tipos: las generalizaciones de opinión común y las generalizaciones que han sido verificadas o demostradas por un examen sistemático de la evidencia permitido por observaciones precisas realizadas sistemáticamente. Las generalizaciones del último tipo se llaman leyes científicas. Los que sostienen que no hay leyes en la sociedad humana, no pueden sostener que no hay generalizaciones sobre la sociedad humana, porque ellos mismos sostienen tales generalizaciones, e incluso crean algunas nuevas. Por tanto, deben sostener que en el campo de los fenómenos sociales, en contradicción con los fenómenos físicos y biológicos, cualquier intento de prueba sistemática de las generalizaciones existentes o hacia el descubrimiento y verificación de nuevas, es, por alguna razón inexplicable, inútil, o, como dice el doctor Radin, 'llorar por la luna'. El argumento contra tal discusión es inútil o realmente imposible.

SOBRE LA ESTRUCTURA SOCIAL[1]

Algunos amigos me sugirieron que utilizase esta ocasión para ofrecer algunas observaciones sobe mi propio punto de vista en antropología social; y ya que en mi docencia, iniciada en Cambridge y en la *London School of Economics* hace treinta años, he enfatizado constantemente la importancia del estudio de la estructura social, se me sugirió que dijese algo sobre el tema.

Espero que me perdonarán si empiezo con una explicación personal. En más de una ocasión se me ha descrito como miembro de algo llamado la 'Escuela Funcional de Antropología Social', e incluso como su líder, o uno de sus líderes. Esta Escuela Funcional realmente no existe; es un mito inventado por el profesor Malinowski. El ha explicado cómo, citando sus propias palabras, 'el magnífico título de Escuela Funcional de Antropología' ha sido dado por mi mismo, a mi manera, y en gran parte por mi propio sentido de irresponsabilidad. La irresponsabilidad del profesor Malinowski ha tenido unos resultados desafortunados, ya que se ha extendido por la antropología una densa niebla de discusión sobre el 'funcionalismo'. El profesor Lowie ha anunciado que el primer exponente del funcionalismo, aunque no el único, en el siglo XIX fue el profesor Franz Boas. No creo que haya otro sentido, aparte del puramente cronológico, en el que pueda decirse que soy el seguidor del profesor Boas o el predecesor del profesor Malinowski. La afirmación de que soy un 'funcionalista' me parecería no tener significado.

En la ciencia natural no hay lugar para 'escuelas' en este sentido, y yo considero la antropología social como una rama de la ciencia natural. Todo científico parte del trabajo de sus predecesores, encuentra problemas que considera significativos, y por observación y razonamiento intenta hacer alguna contribución al cuerpo creciente de la teoría. La cooperación entre los científicos resulta del hecho de que trabajan sobre los mismos problemas o sobre problemas relacionados. Tal cooperación no da como resultado la formación de escuelas, en el sentido en que existen escuelas de filosofía o de pintura. No hay lugar para ortodoxias y heterodoxias en la ciencia. No hay nada más perjudicial para la ciencia que los intentos de establecer adhesión a las doctrinas. Todo lo que un profesor puede hacer es ayudar al estudiante a que comprenda y use el método científico. No es su cometido hacer discípulos.

[1] Radcliffe-Brown, A. R.: *Estructura y función en las sociedades primitivas,* Península, Barcelona, 1968.

Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales por métodos esencialmente similares a los utilizados en las ciencias físicas y biológicas. Estoy totalmente de acuerdo en llamar a la materia 'sociología comparativa', si alguien así lo desea. Es la materia, y no el nombre, lo que es importante. Como saben, hay algunos etnólogos y antropólogos que sostienen que no es posible, o al menos no es útil, aplicar los métodos teóricos de la ciencia natural a los fenómenos sociales. Para estas personas, la antropología social, como la he definido, es algo que ni existe ni existirá. Para ellos, por supuesto, mis observaciones no tendrán ningún significado, o por lo menos no el significado que yo pretendo que tengan.

Mientras yo he definido la antropología social como el estudio de la sociedad humana, hay quien la define como el estudio de la cultura. Quizá pueda pensarse que esta diferencia de definición es de menor importancia. Realmente lleva a dos tipos de estudio diferentes, entre los cuales apenas es posible obtener acuerdo en la formulación de los problemas.

Para la definición preliminar de fenómenos sociales parece suficientemente claro que debemos tratar con relaciones de asociación entre organismos individuales. En una colmena de abejas hay relaciones de asociación de la reina, las obreras y los zánganos. Está la asociación de animales en un rebaño, de una gata y sus gatitos. Estos son fenómenos sociales; supongo que nadie los llamará fenómenos culturales. En antropología, evidentemente estamos sólo interesados en los seres humanos, y en antropología social, según la defino, lo que debemos investigar son las formas de asociación que existen entre los seres humanos.

Consideremos los hechos concretos y observables en los que está interesado el antropólogo social. Si, por ejemplo, estudiamos a los habitantes aborígenes de una parte de Australia, encontramos cierto número de seres humanos individuales en cierto entorno natural. Podemos observar los actos de comportamiento de estos individuos, incluyendo, por supuesto, sus actos de habla, y los resultados materiales de acciones pasadas. No observamos una 'cultura', ya que esta palabra denota, no una realidad concreta, sino una abstracción, y según se usa normalmente, una abstracción vaga. Pero la observación directa nos revela que estos seres humanos están relacionados por una compleja red de relaciones realmente existentes. Es esto lo que yo considero mi deber estudiar si estoy trabajando, no como etnólogo o psicólogo, sino como antropólogo social. No quiero decir que el estudio de la estructura social sea toda la antropología social, sino que lo considero la parte más fundamental de esta ciencia.

Mi opinión sobre la ciencia natural es que es la investigación sistemática de la estructura del universo según nos revelan nuestros sentidos. Hay ciertas ramas separadas de la ciencia que son importantes, cada una de las cuales trata una cierta clase o tipo de estructuras, siendo su objetivo descubrir las características de todas las estructuras de este tipo. Por tanto, la física atómica trata la estructura de los átomos; la química, la estructura de las moléculas; la cristalografía y la química coloidal, la estructura de los cristales y los coloides; y la anatomía y la fisiología las estructuras de los organismos. Yo sugiero, por tanto, que hay lugar para una rama de la ciencia natural que tenga por objetivo el descubrimiento de las características generales de esas estructuras sociales cuyas unidades componentes son seres humanos.

Los fenómenos sociales constituyen una clase diferente de fenómenos naturales. Todos, de un modo u otro, están relacionados con la existencia de estructuras sociales, tanto estando implícitas como resultando de ellas. Las estructuras sociales son tan reales como los organismos individuales. Un organismo complejo es una colección de células vivas y fluidos intersticiales dispuestos de cierto modo; y una célula viva es, de manera similar, una disposición estructural de moléculas complejas. Los fenómenos fisiológicos y psicológicos que observamos en las vidas de los organismos no son simplemente el resultado de la naturaleza de las moléculas o átomos constituyentes de los que el organismo está formado, sino que son el resultado de la estructura en que están unidos. Así también, los fenómenos sociales que observamos en cualquier sociedad humana no son el resultado inmediato de la naturaleza de los seres humanos individuales, sino el resultado de la estructura social por la que están unidos.

Debería observarse que decir que estamos estudiando estructuras sociales no es exactamente lo mismo que decir que estudiamos relaciones sociales, que es como algunos sociólogos definen su materia. Una relación social particular entre dos personas (a menos que fuesen Adán y Eva en el paraíso) existe sólo como parte de una amplia red de relaciones sociales, incluyendo a muchas otras personas, y es esta red la que yo considero el objetivo de nuestras investigaciones.

Yo sé, por supuesto, que el término 'estructura social' se usa con diferentes sentidos, algunos muy vagos. Desgraciadamente, sucede lo mismo con muchos otros términos usados comúnmente por los antropólogos. La elección de términos y sus definiciones es un asunto de conveniencia científica, pero una de las características de una ciencia, tan pronto como ha pasado el primer período de formación, es la existencia de

términos técnicos que se usan con el mismo significado preciso por todos los estudiantes de esa ciencia. Lamento decir que según esta prueba, la antropología social se revela como una ciencia aún no formada. Así, deben seleccionarse definiciones que parecen ser las más convenientes para el objetivo del análisis científico.

Algunos antropólogos usan el término estructura social para referirse solamente a grupos sociales persistentes, tales como naciones, tribus y clanes, que retienen su continuidad, su identidad como grupos individuales, a pesar de los cambios en el número de sus miembros. El doctor Evans-Pritchard, en su reciente y admirable libro sobre los nuer, prefiere usar el término estructura social en este sentido. Ciertamente, la existencia de estos grupos sociales persistentes es un aspecto sumamente importante de la estructura. Pero considero más útil incluir mucho más que esto bajo el término estructura social.

En primer lugar, considero parte de la estructura social todas las relaciones sociales de persona a persona. Por ejemplo, la estructura de parentesco de cualquier sociedad consiste en relaciones duales, como entre padre e hijo, o un hermano de la madre y el hijo de la hermana de éste. En una tribu australiana toda la estructura social se basa en una serie de relaciones de persona a persona, establecidas a través de conexiones genealógicas.

En segundo lugar, incluyo bajo la estructura social la diferenciación de individuos y de clases por su papel social. Las diferentes posiciones sociales de hombres y mujeres, de jefes y súbditos, de patronos y empleados, son tan determinantes de relaciones sociales como la pertenencia a diferentes clanes o naciones.

En el estudio de la estructura social, la realidad concreta en la que estamos interesados es el grupo de relaciones realmente existentes, en un momento dado, que unen a ciertos seres humanos. Pero no es esto lo que intentamos describir en su particularidad. La ciencia (diferente de la historia o la biografía) no está interesada en lo particular sino sólo en lo general, en los tipos, en los acontecimientos que se repiten. Las relaciones reales de Tom, Dick y Harry o el comportamiento de Jack y Jill pueden figurar en nuestras anotaciones de campo e ilustrar una descripción general. Pero lo que necesitamos para fines científicos es una relación de la forma de la estructura. Por ejemplo, si en una tribu australiana observo un número de casos de comportamiento entre personas que están en relación hermano de la madre e hijo de la hermana, es para poder registrar del modo más preciso

posible la forma normal o general de esta relación, abstraída de las variaciones de casos particulares, aunque considerando esas variaciones.

Esta importante distinción entre la estructura como una realidad concreta realmente existente, para ser directamente observada, y la forma estructural, como lo que el trabajador de campo describe, quizá pueda aclararse por una consideración de la continuidad de la estructura social a través del tiempo, una continuidad que no es estática como la de un edificio, sino una continuidad dinámica como la de la estructura orgánica de un cuerpo vivo. Durante la vida de un organismo su estructura se renueva constantemente; y, de manera similar, la vida social renueva constantemente la estructura social. Así, las relaciones reales de personas y grupos de personas cambian de año en año, o incluso de día en día. En una comunidad entran nuevos miembros por nacimiento o inmigración; otros la dejan por muerte o emigración. Hay matrimonios y divorcios. Los amigos pueden convertirse en enemigos, o los enemigos pueden hacer las paces y convertirse en amigos. Pero, mientras que la estructura real cambia de este modo, la forma estructural general puede permanecer relativamente constante durante un período más largo o más corto. Así, si visito una comunidad relativamente estable y la visito de nuevo tras un intervalo de diez años, veré que muchos de sus miembros han muerto y otros han nacido; los miembros que sobreviven tienen diez años más y sus relaciones mutuas pueden haber cambiado de muchos modos. Sin embargo, puedo encontrarme con que los tipos de relaciones que puedo observar no son muy diferentes de los que observé diez años atrás. La forma estructural ha cambiado poco.

Por otra parte, la forma estructural puede cambiar, a veces gradualmente, a veces de manera repentina, como en las revoluciones y en las conquistas militares. Pero, incluso en los cambios más revolucionarios, se mantiene cierta continuidad de estructura.

Debo decir una palabra sobre el aspecto especial de la estructura social. Raramente encontramos una comunidad absolutamente aislada, sin ningún contacto exterior. En el momento actual de la historia, la red de relaciones sociales se extiende por todo el mundo, sin ninguna solución absoluta de continuidad en ningún lugar. Esto da lugar a una dificultad a la que creo que los sociólogos no se han enfrentado realmente, la dificultad de definir el significado del término ‘una sociedad’. Ellos hablan a menudo de sociedades como si estas fuesen entidades discretas, diferenciables como, por ejemplo, cuando se nos dice que una sociedad es un organismo. ¿Es el Imperio Británico una sociedad o un grupo de sociedades? ¿Es una aldea

china una sociedad, o es simplemente un fragmento de la República de China?

Si decimos que nuestro tema es el estudio y la comparación de las sociedades humanas, deberíamos ser capaces de decir cuáles son las entidades unitarias en que estamos interesados.

Si tomamos una localidad adecuada, de un tamaño adecuado, podemos estudiar el sistema estructural según aparece en esta región, es decir, la red de relaciones que conecta a los habitantes entre ellos mismos y con la gente de otras regiones. Así, podemos observar, describir y comparar los sistemas de estructura social de tantas localidades como deseemos. Para ilustrar lo que quiero decir, puedo referirme a dos estudios recientes de la Universidad de Chicago, uno de un pueblo japonés, Suye Mura, hecho por el doctor John Embree, y el otro de una comunidad franco-canadiense, St. Denis, del doctor Horace Miner.

Estrechamente relacionada con esta concepción de estructura social está la concepción de 'personalidad social' como la posición ocupada por un ser humano en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones con los demás. Todo ser humano que vive en la sociedad es dos cosas: es un individuo y también una persona. Como individuo, es un organismo biológico, una colección de muchas moléculas organizadas en una estructura compleja, dentro de la cual, durante tanto tiempo como persiste, ocurren acciones y reacciones fisiológicas y psicológicas, procesos y cambios. Los seres humanos como individuos son objeto de estudio para fisiólogos y psicólogos. El ser humano como persona es un complejo de relaciones sociales. Es un ciudadano de Inglaterra, un marido y un padre, un albañil, un miembro de una congregación particular metodista, un votante de un determinado distrito electoral, un miembro de su sindicato, un afiliado al partido laboralista, etc. Obsérvese que cada una de estas descripciones se refiere a una relación social, o a un lugar en una estructura social. Obsérvese también que una personalidad social es algo que cambia durante el curso de la vida de la persona. Como persona, el ser humano es el objeto de estudio para el antropólogo social. No podemos estudiar a las personas si no es en términos de las personas, que son las unidades de las que se compone.

Si alguien me dice que un individuo y una persona son realmente lo mismo, le recordaría el credo cristiano. Dios es tres personas, pero decir que El es tres individuos es ser culpable de una herejía por la que muchos hombres fueron condenados a muerte. Pero el no poder distinguir entre individuo y persona no es simplemente una herejía en religión; es peor que eso; es una fuente de confusión en ciencia.

Espero haber definido suficientemente el tema de lo que yo considero una rama muy importante de la antropología social. El método a adoptar se sigue inmediatamente de esta definición. Debe combinarse con el estudio intensivo de sociedades particulares (es decir, de los sistemas estructurales observables en comunidades particulares) la comparación sistemática de muchas sociedades (o sistemas estructurales de tipos diferentes). El uso de la comparación es indispensable. El estudio de una sociedad particular puede proveer materiales para el estudio comparativo, o puede permitir hipótesis, que deben ser probadas con referencia a otras sociedades; no puede dar resultados demostrados.

Nuestro primer cometido es aprender todo lo que podamos sobre las variedades, o diversidades, de los sistemas estructurales. Esto requiere investigación de campo. Muchos escritores de descripciones etnográficas no intentan darnos una relación sistemática de la estructura social. Pero algunos antropólogos sociales, aquí y en América, reconocen la importancia de tales datos, y su trabajo nos proporciona un cuerpo de material en constante crecimiento para nuestro estudio. Además, sus investigaciones ya no están confinadas a las llamadas sociedades 'primitivas', sino que se extienden a comunidades en regiones como Sicilia, Irlanda, Japón, Canadá y Estados Unidos.

No obstante, si vamos a tener una morfología comparativa real de sociedades, debemos intentar construir algún tipo de clasificación de tipos de sistemas estructurales. Esta es una tarea compleja y difícil, a la que yo mismo he dedicado mi atención durante treinta años. Es el tipo de tarea que necesita la cooperación de un número de estudiantes y creo que puedo contar con los dedos de la mano los que están interesados en ella actualmente. Sin embargo, creo que se está haciendo algún progreso. No obstante, dicho trabajo no da resultados espectaculares y un libro sobre el tema no sería un best-seller antropológico.

Deberíamos recordar que la química y la biología no se convirtieron en ciencias totalmente formadas hasta que se hubo progresado considerablemente en la clasificación sistemática de lo que estamos tratando, sustancias en un caso, y plantas y animales en el otro.

Además de este estudio morfológico, que consiste en la definición, comparación y clasificación de diversos sistemas estructurales, hay un estudio fisiológico. El problema es: ¿cómo persisten los sistemas estructurales?, ¿cuáles son los mecanismos que mantienen viva una red de relaciones sociales, y cómo trabajan? Al usar los términos morfología y fisiología, puede parecer que vuelve a la analogía entre sociedad y

organismo, que fue tan popular entre los filósofos medievales, usada y a menudo mal interpretada por los sociólogos del siglo XIX, y es totalmente rechazada por muchos escritores modernos. Pero las analogías, usadas apropiadamente, son importantes ayudas para el pensamiento científico y hay una analogía real y significativa entre estructura orgánica y estructura social.

En lo que estoy llamando fisiología social no sólo estamos interesados en la estructura social, sino en todo tipo de fenómeno social. La moral, la ley, la etiqueta, la religión, el gobierno y la educación son parte del complejo mecanismo por el cual una estructura social existe y persiste. Si tomamos el punto de vista estructural, estudiamos estas cosas, y no en abstracto o aisladas, sino en sus relaciones, con referencia al modo en que dependen o afectan a las relaciones sociales ente personas y grupos de personas. Aquí, no puedo hacer más que ofrecer unas breves ilustraciones de lo que esto significa.

Consideremos en primer lugar el estudio del lenguaje. Una lengua es una serie conectada de usos verbales observados dentro de una determinada comunidad lingüística. La existencia de comunidades lingüísticas y sus tamaños son características de estructura social. Por tanto, hay cierta relación muy general entre estructura social y lenguaje. Pero si consideramos las características especiales de una lengua particular —su fonología, su morfología e incluso en cierto modo su vocabulario— no hay ninguna conexión directa de determinación unilateral o mutua entre éstas y las características especiales de la estructura social de la comunidad en la que se habla esta lengua. Podemos concebir fácilmente que dos sociedades puedan tener formas muy similares de estructura social y tipos muy diferentes de lenguaje, o viceversa. La coincidencia de una forma particular de estructura social y una lengua particular en una comunidad dada es siempre el resultado de un accidente histórico. Está claro que puede haber ciertas interacciones indirectas o remotas entre estructura social y lenguaje, pero éstas parecerían ser de menor importancia. Así, el estudio comparativo general de las lenguas puede llevarse a cabo de manera provechosa como una rama relativamente independiente de la ciencia, en la cual la lengua se considera independientemente de la estructura social de la comunidad en que se habla.

Pero, por otra parte, hay ciertas características de la historia lingüística conectadas específicamente con la estructura social. Puede ponerse como ejemplo de fenómenos estructurales el proceso por el cual el latín, de ser la lengua de la pequeña región del Lacio, llegó a ser la lengua de una

considerable parte de Europa, desplazando a las demás lenguas itálicas, etruscas y a muchas lenguas celtas; y el siguiente proceso inverso por el cual el latín se dividió en diversas formas locales de lenguaje, que finalmente se convirtieron en las actuales lenguas románicas.

Así, la expansión de la lengua, la unificación de un número de comunidades en una sola comunidad lingüística, y el proceso inverso de subdivisión en diferentes comunidades lingüísticas, son fenómenos de estructura social. También lo son esos casos en que, en las sociedades que tienen una estructura de clase, hay diferencias del uso verbal en clases diferentes.

He considerado el lenguaje en primer lugar, porque creo que la lingüística es la rama de la antropología social que puede estudiarse más provechosamente sin referencia a la estructura social. Hay una razón para ello. La serie de usos verbales que constituyen un lenguaje forma un sistema, y los sistemas de este tipo pueden ser comparados para descubrir sus caracteres abstractos o generales, cuya determinación puede darnos leyes, las cuales serán específicamente leyes de lingüística.

Consideremos brevemente algunas otras ramas de la antropología social y su relación con el estudio de la estructura social. Si tomamos la vida social de una comunidad local durante un período, pongamos un año, podemos observar cierta suma total de actividades llevadas a cabo por personas que componen esta localidad. También podemos observar cierto reparto de estas actividades; una persona hace ciertas cosas, otra persona hace otras. Este reparto de actividades, equivalente a lo que a veces se llama división social del trabajo, es una característica importante de la estructura social. Ahora, las actividades se realizan porque proporcionan algún tipo de 'gratificación', como yo propongo llamarla, y el rasgo característico de la vida social es que las actividades de ciertas personas proporcionan gratificaciones a otras personas. En un simple ejemplo, cuando un aborigen australiano va de caza, consigue carne, no sólo para él, sino también para su mujer e hijos, e incluso para otros parientes a quienes tiene el deber de dar carne cuando la tiene. Así, en una sociedad no hay solamente un reparto de actividades, sino también un reparto de las gratificaciones que resultan de ellas, y algún tipo de mecanismo social relativamente simple o, a veces, muy complejo, por el cual el sistema funciona.

Este mecanismo, o ciertos aspectos de él, constituye el tema especial que estudian los economistas. Están interesados en qué tipos y cantidades de bienes se producen, cómo se distribuyen (es decir, su circulación de persona a persona, o de región a región), y el modo del que se dispone de ellos. Así,

las llamadas instituciones económicas se estudian ampliamente con más o menos abstracción del resto del sistema social. Este método proporciona sin duda resultados útiles, particularmente en el estudio de las complejas sociedades modernas. Su debilidad se hace aparente en cuanto intentamos aplicarlo al intercambio de bienes en las llamadas sociedades primitivas.

El mecanismo económico de una sociedad aparece bajo una luz totalmente nueva si se estudia en relación con la estructura social. El intercambio de bienes y servicios depende de, es el resultado de, y al mismo tiempo es un medio para mantener una cierta estructura, una red de relaciones entre personas y grupos de personas. Para los economistas y políticos de Canadá el potlatch de los indios del noroeste de América era simplemente una ruinosa locura y, por tanto, fue prohibido. Para el antropólogo, era el mecanismo para mantener una estructura social de linajes, clanes y mitades, con el que se combinaba un orden de rango definido por privilegio.

Cualquier entendimiento completo de las instituciones económicas de las sociedades humanas requiere que éstas se estudien desde dos ángulos. Desde uno de ellos el sistema económico se considera el mecanismo por el cual se producen, transportan, transfieren y utilizan bienes de varios tipos y en varias cantidades. Desde el otro, el sistema económico es una serie de relaciones entre personas y grupos que mantiene, y es mantenido por, este intercambio o circulación de bienes y servicios. Desde el último punto de vista, el estudio de la vida económica de las sociedades ocupa su lugar como parte del estudio general de la estructura social.

Las relaciones sociales sólo son observadas, y sólo pueden describirse, con referencia al comportamiento recíproco de las personas relacionadas. Por tanto, la forma de una estructura social debe describirse por los modelos de conducta a los que se ajustan los individuos y grupos en sus relaciones mutuas. Estos modelos se formulan parcialmente en normas que, en nuestra propia sociedad, distinguimos como normas de etiqueta, morales y legales. Las normas, claro está, sólo existen mediante el reconocimiento de los miembros de la sociedad; tanto en su reconocimiento verbal, cuando se establecen como normas, como en la observación en el comportamiento. Estos dos modos de conocimiento, como todo trabajador de campo sabe, no son lo mismo y ambos deben tenerse en cuenta.

Si digo que en cualquier sociedad las normas de etiqueta, morales y legales son parte del mecanismo por el que cierto grupo de relaciones sociales se mantiene vivo, supongo que esta afirmación se recibirá como un truismo. Pero es uno de esos truismos que aceptan muchos escritores sobre

la sociedad humana, aunque lo ignoran en discusiones teóricas, o en sus análisis descriptivos. La cuestión no es que las normas existen en toda sociedad, sino que lo que necesitamos saber para un entendimiento científico es simplemente cómo funcionan estas cosas en casos generales y particulares.

Consideremos, por ejemplo, el estudio del Derecho. Si se examina la literatura sobre jurisprudencia se verá que las instituciones legales se estudian mayoritariamente con más o menos abstracción del resto del sistema social del que son una parte. Este es sin duda el método más conveniente para los abogados en sus estudios profesionales. Pero, para cualquier investigación de la naturaleza del Derecho es insuficiente. Los datos con los que debe tratar un científico son acontecimientos que ocurren y que pueden observarse. En el campo del Derecho, los acontecimientos que el científico social puede observar y así tomar como datos son los procedimientos que tienen lugar en los palacios de justicia. Estos son la realidad, y para el antropólogo social son el mecanismo o proceso por el que ciertas relaciones sociales definibles entre personas y grupos se restauran, mantienen o modifican. El Derecho es una parte del mecanismo por el que se mantiene una cierta estructura social. El sistema de leyes de una sociedad particular sólo puede entenderse completamente si se estudia en relación con la estructura social, y, a la inversa, el entendimiento de la estructura social requiere, entre otras cosas, un estudio sistemático de las instituciones legales.

He hablado sobre relaciones sociales, pero no he ofrecido una definición precisa. Una relación social existe entre dos o más organismos individuales cuando hay algún ajuste de sus intereses respectivos, por convergencia de interés, o por limitación de conflictos que pueden surgir por la divergencia de intereses. Aquí, uso el término 'interés' en el más amplio sentido, para hacer referencia a todo comportamiento que consideremos intencionado. Hablar de un interés implica un sujeto y un objeto y una relación entre ellos. Siempre que decimos que un sujeto tiene un cierto interés en un objeto podemos afirmar lo mismo, diciendo que el objeto tiene cierto valor para el sujeto. Interés y valor son términos correlativos, los cuales hacen referencia a los dos lados de una relación asimétrica.

Así, el estudio de la estructura social conduce inmediatamente al estudio de los intereses y valores como los determinantes de las relaciones sociales. Una relación social no resulta de la similitud de intereses, sino que proviene del interés mutuo de las personas entre sí, o de uno o más intereses comunes, o de la combinación de ambos. La forma más simple de

solidaridad social está donde dos personas están interesadas en causar cierto resultado y cooperan con este fin. Cuando dos o más personas tienen un interés común en un objeto, se puede decir que este objeto tiene un valor social para las personas así asociadas. Entonces, si prácticamente todos los miembros de una sociedad tienen interés en el cumplimiento de las leyes, podemos decir que la ley tiene un valor social. El estudio de los valores sociales en este sentido es, por tanto, una parte del estudio de la estructura social.

En una obra anterior, enfoqué desde este punto de vista el estudio de lo que pueden llamarse convenientemente valores rituales, es decir, los valores expresados en ritos y mitos. Quizá sea de nuevo un truismo decir que la religión es el cemento que mantiene unida la sociedad. Pero, para un entendimiento científico necesitamos saber cómo hace esto, y éste es un tema para largas investigaciones en muchas formas diferentes de sociedad.

Como último ejemplo, permitidme hacer alusión al estudio de la magia y la brujería, sobre el que existe una extensa literatura antropológica. Señalaría el trabajo del doctor Evans-Pritchard sobre los azandes como ejemplo iluminador de lo que puede hacerse cuando estas cosas se investigan sistemáticamente en términos de la parte que representan en las relaciones sociales de los miembros de una comunidad.

Desde el punto de vista que he intentado describir brevemente, las instituciones sociales, en el sentido de modos regularizados de conducta, constituyen el mecanismo por el que una estructura social, una red de relaciones sociales, mantiene su existencia y su continuidad. Dudo en usar el término 'función', que en los últimos años ha sido tan usado y mal usado con multitud de significados, algunos de ellos muy vagos. En vez de usarse, como los términos científicos deben usarse, para ayudar a hacer distinciones, ahora se usa para confundir cosas que deberían diferenciarse. Ya que a menudo se usan en lugar de palabras más ordinarias como 'uso', 'propósito' y 'significado'. Me parece más conveniente y sensato, así como más académico, hablar del uso o usos de un hacha, del significado de una palabra o símbolo, del propósito de una ley de legislación, más que usar la palabra función para todas estas cosas. 'Función' ha sido un término técnico muy útil en fisiología y, por analogía con su uso en esa ciencia, sería un medio muy conveniente para expresar un concepto importante en la ciencia social. Como estoy acostumbrado a usar la palabra, siguiendo a Durkheím y a otros, definiría la función social de un modo de actividad, o modo de pensamiento socialmente regularizado, como su relación con la estructura social, a cuya existencia y continuidad contribuye de alguna manera. De

manera análoga, en un organismo vivo, la función fisiológica de los latidos del corazón, o la secreción de jugos gástricos, es su relación con la estructura orgánica, a cuya existencia o continuidad contribuye de algún modo. Es en este sentido en el que yo estoy interesado en tales cosas como la función social del castigo del crimen, o la función social de los ritos totémicos de las tribus australianas, o de los ritos funerarios de los isleños andamaneses. Pero esto no es lo que el profesor Malinowski o el profesor Lowie entienden por antropología funcional.

Además de estas dos divisiones del estudio de la estructura social, que yo he llamado morfología social y fisiología social, hay una tercera, la investigación de los procesos a través de los cuales cambian las estructuras sociales, de cómo surgen nuevas formas de estructuras. Los estudios del cambio social en las sociedades no literarias se han confinado necesariamente por completo a un tipo especial de proceso de cambio, la modificación de la vida social bajo la influencia o dominio de los invasores o conquistadores europeos.

Recientemente se ha convertido en una moda entre algunos antropólogos tratar los cambios de este tipo en términos de lo que se llama 'contacto cultural'. Por este término entendemos los efectos unilaterales y bilaterales de interacción entre dos sociedades, grupos, clases o regiones que tienen formas diferentes de vida social, instituciones diferentes, usos e ideas. Así, en el siglo XVIII hubo un importante intercambio de ideas entre Francia y Gran Bretaña, y en el siglo XIX hubo una notable influencia del pensamiento alemán sobre Francia y Gran Bretaña. Está claro que estas interacciones son una característica constante de la vida social, pero no suponen necesariamente ningún cambio notable de estructura social.

Los cambios que están teniendo lugar en los pueblos iletrados de África son de tipo diferente. Consideremos una colonia o posesión africana de una nación europea. Hay una región que anteriormente estuvo habitada por africanos con una estructura social propia. Los europeos, mediante medios pacíficos o forzosos, establecen control sobre una región, bajo lo que llamamos régimen 'colonial'. Surge una nueva estructura social y se desarrolla. Ahora, en la población hay cierto número de europeos-gobierno, oficiales, misioneros, comerciantes y, algunos casos, colonos. La vida social de la región ya no es simplemente un proceso que depende de las relaciones e interacciones de las gentes nativas. Crece una nueva estructura política y económica en la que los europeos, aunque son pocos, ejercen una influencia dominante. Los europeos y los africanos constituyen clases diferentes dentro de la nueva estructura, con lenguas diferentes, costumbres y modos de vida

diferentes, e ideas y valores diferentes. Un término adecuado para las sociedades de este tipo sería el de sociedades 'compuestas'; también se ha sugerido el término sociedades 'plurales'. Un complejo ejemplo de sociedad compuesta lo proporciona la Unión Sudafricana, con su estructura política económica única y una población que incluye las gentes de habla inglesa y de habla africana descendientes de europeos; la llamada 'gente de color' de la Provincia del Cabo, descendientes de holandeses y hotentotes; los hotentotes que quedan; los 'malayos' de Ciudad del Cabo, descendientes de personas del archipiélago Malayo; hindúes y mahometanos de la India y sus descendientes; y un cierto número de tribus bantús que constituyen la mayoría de la población de la Unión, considerada como total.

El estudio de las sociedades compuestas, la descripción y análisis de los procesos de cambio en ellas, es una tarea compleja y difícil. El intento de simplificarla considerando el proceso como algo en el que dos o más 'culturas' se interrelacionan, como es el método sugerido por Malinowski en su *Introduction to Meniorandum XV of the International Institute of African Language and Culture* sobre *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (1938), es simplemente una manera de evitar la realidad. Lo que está sucediendo en Sudáfrica, por ejemplo, no es la interacción de la cultura británica, africander (o boer), la hotentote, y varias culturas bantús e indias, sino la interacción de individuos y grupos dentro de una estructura social establecida que está en proceso de cambio. Lo que está sucediendo en una tribu transkeiana, por ejemplo, sólo puede describirse reconociendo que la tribu se ha incorporado en un amplio sistema estructural político y económico.

Para el estudio científico de sociedades primitivas en condiciones en que son libres del dominio de sociedades más avanzadas, dominio que crea esas sociedades compuestas, desgraciadamente tenemos una falta casi total de auténticos datos históricos. No podemos estudiar, sino sólo especular, sobre los procesos de cambio que tuvieron lugar en el pasado, del que no tenemos datos. Los antropólogos especulan sobre cambios anteriores en las sociedades de los aborígenes australianos, o los habitantes de Melanesia, pero tales especulaciones no son historia y no pueden usarse en ciencia. Para el estudio del cambio social en sociedades distintas a las compuestas a las que se ha hecho referencia, tenemos que confiar en el trabajo de los historiadores que tratan con datos auténticos.

Se sabe que, en ciertos círculos antropológicos, el término 'antropólogo evolucionista' es casi un término despectivo. No obstante, se aplica sin mucha discriminación. Así, se llama evolucionista a Lewis

Morgan, aunque rechazó la teoría de la evolución orgánica y, en relación con la sociedad, creyó, no en la evolución, sino en el progreso, al que consideró como material constante y mejora moral de la humanidad, desde los instrumentos de piedra y la promiscuidad sexual a las máquinas de vapor y el matrimonio monógamo de Rochester, N. Y. Pero, incluso antievolucionistas, como Boas, creen en el progreso.

Creo que es conveniente usar el término 'progreso' para referirnos al proceso mediante el cual los seres humanos adquieren un mayor control sobre el entorno físico a través del aumento de conocimiento y mejora de la técnica mediante inventos y descubrimientos. El modo en que ahora podemos destruir partes considerables de ciudades desde el aire es uno de los últimos resultados chocantes del progreso. Progreso no es lo mismo que evolución social, pero está estrechamente relacionado con ella.

Evolución, según yo entiendo el término, se refiere específicamente a un proceso de aparición de nuevas formas de estructura. La evolución orgánica tiene dos características importantes: 1) en el curso de ella, un pequeño número de tipos de organismos han dado lugar a un número mucho mayor de tipos; 2) han surgido formas más complejas de estructura orgánica mediante el desarrollo de formas más simples. Mientras que yo soy incapaz de conseguir algún significado determinado para tales frases, como la evolución de la cultura o la evolución del lenguaje, creo que la evolución social es una realidad que el antropólogo social debería reconocer y estudiar. Como la evolución orgánica, puede definirse mediante dos características. Ha habido un proceso mediante el cual, de un pequeño número de formas de estructura social, han surgido muchas formas diferentes en el curso de la historia; es decir, ha habido un proceso de diversificación. En segundo lugar, a través de este proceso, formas más complejas de estructuras sociales se han desarrollado de formas más simples o las han reemplazado.

Cómo han de clasificarse los sistemas estructurales teniendo en cuenta su mayor o menor complejidad, es un problema que requiere ser investigado. Pero existen pruebas de una estrecha correlación entre complejidad y otra característica de los sistemas estructurales, principalmente la amplitud del campo de las relaciones sociales. En un sistema estructural con un campo social total reducido, una persona media o típica tiene relaciones sociales directas o indirectas sólo con un pequeño número de personas. En sistemas de este tipo podemos encontrar que la comunidad lingüística (el cuerpo de personas que hablan una lengua) oscila entre 250 a 500 personas, mientras que la comunidad política es menor, y las relaciones económicas mediante el intercambio de bienes y servicios

tienen un alcance muy reducido. Aparte de la diferenciación de papel social entre personas o clases. Podemos comparar con esto los sistemas de estructura social que existen hoy en Gran Bretaña o en Estados Unidos. Así, el proceso de la historia humana, al que creo que se le puede aplicar apropiadamente el término evolución social, puede definirse como el proceso mediante el cual han surgido, sistemas de gran alcance de estructura social a partir de sistemas de pequeña escala, o los han reemplazado. Tanto si esta visión es aceptable o no, sugiero que el concepto de evolución social exige ser definido en términos de estructura social.

En esta ocasión no hay tiempo para descubrir las relaciones del estudio de la estructura social con el estudio de la cultura. Les referiría al libro titulado *Naven,* de Gregory Bateson, como un intento interesante de unir los dos tipos de estudio. No he pretendido tratar la antropología social como un todo y con todas sus ramas y divisiones. Tan sólo he intentado dar una idea muy general del tipo de estudio al que he encontrado científicamente provechoso dedicar una parte considerable y creciente de mi tiempo y energía. Creo que, de algún modo, he encontrado la única recompensa que buscaba, una cierta percepción de la naturaleza del mundo del que formamos parte, lo cual sólo puede permitir la búsqueda paciente del método de la ciencia natural.

CUARTA PARTE
ECONOMÍA, POLÍTICA Y ECOLOGÍA

BRONISLAW MALINOWSKI

III. PRINCIPALES CARACTERÍSTICAS DEL KULA[1]

I. DEFINICIÓN

Habiendo descrito el escenario y los actores, pasemos ahora a la acción. El Kula es un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura; lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado. Este circuito puede verse en el mapa y, señalado con una línea de puntos que une una serie de islas situadas al norte y al este del extremo oriental de Nueva Guinea. Dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de esta ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados *soulava*. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados *mwali*. Siguiendo su propia dirección en el circuito cerrado, cada uno de estos artículos se encuentra en el camino con los artículos de la otra clase y se intercambian unos por otros sin cesar. Todos los movimientos de los artículos kula, todos los detalles de las transacciones, están regulados y determinados por un conjunto de normas y convenciones tradicionales, y algunos actos del Kula van acompañados de ceremonias mágicas rituales y públicas muy complicadas.

En todas las islas y en todos los poblados, cierto número más o menos restringido de hombres toman parte en el Kula, es decir, reciben los objetos en cuestión, los retienen durante un corto espacio de tiempo y luego los hacen circular. Por lo tanto, cualquier hombre que participa en el Kula recibe periódicamente, aunque no en períodos regulares, uno o varios *mwali* (brazaletes de concha) o un *soulava* (collar de discos de concha roja) y luego lo pasa a uno de sus asociados, que a cambio le da el artículo contrario. Así que ningún artículo puede permanecer durante mucho tiempo en poder de un individuo. Una transacción no agota la relación kula; la norma vigente es «una vez en el Kula, siempre en el Kula» y la asociación entre dos hombres es algo permanente, para toda la vida. Del mismo modo, cualquier *mwali* o *soulava* puede estar siempre circulando o cambiando de manos sin que importe que nunca se asiente, de forma que el principio «una vez en el kula, siempre en el kula» se cumple también con respecto a los mismos objetos valiosos.

---

[1] Malinowski, B., *Los argonautas del Pacífico Occidental,* Península, Barcelona, 1975.

El intercambio ceremonial de los dos tipos de artículos es el aspecto más importante y fundamental del Kula. Pero, asociado a ello y bajo tal pretexto, se encuentran gran cantidad de actividades y aspectos secundarios. Así, junta al intercambio ritual de brazaletes y collares, los indígenas hacen comercio normal, cambiando de una isla a otra muchas mercancías útiles e indispensables, ya que con frecuencia no se pueden encontrar en el distrito que las importa. Además, hay otras actividades preliminares al Kula o relacionadas con él, tales como la construcción de canoas de altura para las expediciones, ciertas formas de ceremonias fúnebres y los tabús preparatorios.

El Kula es, pues, una institución extremadamente vasta y compleja, tanto por la extensión geográfica que abarca como por los múltiples propósitos que alimenta. Reúne a un considerable número de tribus y engloba un vasto complejo de actividades conexas que se conjugan unas con otras formando un todo orgánico.

Debemos recordar, sin embargo, que lo que se nos aparece como una institución extensa, complicada y por lo tanto bien ordenada, es el resultado de innumerable actos e iniciativas de salvajes que no tienen leyes, propósitos ni estatutos estipulados de una forma precisa. Desconocen las directrices generales de cualquiera de sus estructuras sociales. Conocen las motivaciones personales, conocen los objetivos que persiguen las, acciones individuales y las reglas a que están sometidas, pero cómo se configura el conjunto de la institución colectiva es algo que escapa a su comprensión. Ningún indígena, ni el más inteligente, tiene una idea clara del Kula como gran institución social organizada y menos aún de su función e implicaciones sociológicas. Si se le preguntara a uno de ellos qué es el Kula, contestaría dando unos cuantos detalles, tendiendo más hacia un relato de experiencias personales y puntos de vista subjetivos sobre el Kula que a algo parecido a la definición precisa que hemos dado aquí. Ni siquiera se puede obtener una exposición parcial coherente. De hecho no tienen una visión de conjunto; participan en la empresa y no pueden ver el conjunto desde fuera.

La tarea del etnógrafo consiste en integrar todos los detalles observados y extraer la síntesis sociológica a partir de todos los síntomas de diversa índole en que pueda apoyarse. Ante todo tiene que descubrir que ciertas actividades, que a primera vista pueden parecer incoherentes y sin correlación, tienen un significado. Después debe descubrir qué cosas son las constantes y significativas en estas actividades y cuáles accidentales y secundarias, es decir, descubrir las leyes y las normas de todas las

transacciones. Además, el etnógrafo debe construir el esquema de la gran institución, de forma muy parecida a como el físico construye su teoría a partir de los datos experimentales que siempre han estado al alcance de todo el mundo pero que necesitan una interpretación consistente. Ya he tratado este punto metodológico en la introducción (apartados V y VI), pero lo repito aquí porque es indispensable tenerlo bien claro para no perder de vista las condiciones reales que se dan entre los indígenas.

II. SU CARÁCTER ECONÓMICO

Al dar la definición precedente, abstracta y concisa, he invertido el orden de la investigación tal como se hace en el trabajo etnográfico de campo, en el cual las inferencias de orden general son el resultado de largas investigaciones y laboriosas inducciones. La definición general del Kula operará como una suerte de plan o diagrama de nuestras descripciones ulteriores, más concretas y detalladas. Y esto es lo más necesario, ya que el kula consiste en intercambios de bienes preciosos y mercancías útiles, y por lo tanto es una institución económica, y en ningún otro aspecto de la vida primitiva son tan escasos nuestros conocimientos y tan superficial la compresión de los hechos como en la economía. De ahí que las concepciones falsas dominen y sea necesario desbrozar el terreno cuando no acercamos a cualquier tema económico.

Por eso, en la introducción, designamos al Kula como una «forma de comercio» y lo situamos junto a otros sistemas de trueque. Esto sería correcto si diéramos una interpretación suficientemente amplia de la palabra «comercio», entendiendo por tal todo intercambio de bienes. Pero la palabra «comercio» se usa en la Etnografía corriente y en la literatura económica con tantos y tan distintos significados que, para interpretar correctamente los hechos, es necesario apartar a un lado gran cantidad de ideas erróneas y preconcebidas. Así, la noción corriente, a priori, de comercio primitivo es la de un intercambio de artículos útiles o indispensables hecho sin demasiada ceremonia o protocolo a intervalos irregulares y espasmódicos bajo el apremio del hambre o la necesidad; y todo ello efectuado por trueque directo, con cada una de las partes pendiente de no ser engañada, o bien' mediante algún pacto consagrado por la costumbre, en el caso de salvajes demasiado tímidos y desconfiados para encararse con otros, garantizando

con graves penas el cumplimiento de las obligaciones impuestas o en que se hayan incurrido[2]

Dejando de lado de momento la cuestión de hasta qué punto sea válida o no esta concepción—en mi opinión es completamente errónea, debemos tener bien claro que el kula contradice en casi todos sus puntos la definición anterior del «comercio salvaje». Nos muestra el «comercio salvaje» a una luz muy distinta.

El Kula no es un tipo de intercambio precario y clandestino. Muy por el contrario, está enraizado en el mito, respaldado por la ley tradicional y rodeado de ritos mágicos. Todas las transacciones importantes son públicas y ceremoniales, y se llevan a cabo según normas precisas. No se efectúan bajo el estimulo del momento, sino que ocurren de forma periódica, en fechas fijadas con antelación, y se realiza a lo largo de rutas comerciales bien definidas que conducen a lugares de cita convenidos. Sociológicamente, aunque practicado entre tribus que difieren en lengua, cultura y probablemente incluso en raza, se basa en un estatuto permanente y establecido de una vez por todas, que asocia en parejas a miles de individuos. Esta asociación es una relación que se establece para toda la vida, implica diversos deberes y privilegios mutuos y constituye un tipo de relación intertribal a enorme escala. En cuanto al mecanismo económico de las transacciones, se basa en una forma específica de crédito que implica un alto grado de confianza mutua y de honradez comercial (lo dicho se aplica también al comercio menor, subsidiario, que acompaña al Kula). Por último, el Kula no se realiza bajo el apremio de ninguna necesidad, dado que su

---

[2] Por la "opinión corriente" entiendo la que se encuentra en los manuales y en determinados comentarios de pasada diseminados por la literatura económica y etnológica. En realidad la economía es una materia muy escasamente tocada tanto en las obras teóricas de etnología como en las relaciones de los trabajos de campo. Me he extendido sobre esta deficiencia en el articulo sobre *Primitivs Economics,* publicado en el "Economic Journal",Marzo de 1921.
El mejor análisis sobre el problema de la economía salvaje se encuentra a pesar de sus numerosas insuficiencias, en *Industrial Evolution,* de K. Blücher, traducción inglesa, 1901. Sobre el comercio primitivo, sin embargo su opinión es inadecuada. De acuerdo con su perspectiva general de que los salvajes no poseen economía nacional sostiene que cualquier propagación de bienes entre los indígenas se consigue por medios no económicos, tales como el robo los tributos y los regalos. La información que contiene el presente volumen es incompatible con los criterios de Bücher, quien no hubiera podido sostenerlos de haber conocido las descripción de los hiri de Barton (incluida en *Melanesians* de Seligman).
Un resumen de las investigaciones hechas sobre la economía primitiva mostrando incidentalmente cuan pocos trabajos autenticos y solventes se han realizado, se encontrará en *Die Ethnologische Wirtschaftsforschung,* de Pater W. Koper, "Anthropos" X-XI, 1915-16 pp. 611-651 y 971-1079. El articulo es muy útil allí donde el autor resume las opiniones de otros.

objetivo principal es el de intercambiar artículos que carecen de utilidad práctica.

De la breve definición del Kula dada al principio de este capítulo se desprende que en lo esencial, despojado de todos los elementos accesorios y ornamentales, se trata de un asunto muy simple que a primera vista, puede parecer insulso y prosaico. Después de todo no consiste más que en un intercambio interminablemente repetido de dos artículos destinados a ornamentación, pero que ni siquiera se usan a este efecto. Sin embargo, esta actividad tan simple este pasar de mano en mano de dos objetos sin significación y que no sirven para nada en absoluto ha logrado, de una u otra forma, convertirse en el fundamento de una gran institución intertribal y estar asociados a muchísimas otras actividades. El mito, la magia y la tradición han levantado alrededor suyo determinadas formas ceremoniales y rituales, le han conferido un halo de leyenda y valor de cara a la mentalidad de los indígenas, y además han encendido en sus corazones una pasión por este simple intercambio.

Ahora es necesario ampliar la definición del kula y describir, sucesivamente, las características fundamentales y las reglas generales que lo rigen, de forma que pueda comprenderse con claridad el mecanismo por el que un mero intercambio de dos artículos se ha convertido en una institución tan vasta, compleja y profundamente arraigada.

III. LOS ARTÍCULOS QUE SE INTERCAMBIAN

Ante todo debemos decir unas cuantas palabras acerca de los dos objetos principales de intercambio, los brazaletes de concha (*mwali)* y los collares (*soulava*). Los brazaletes se obtienen cortando la parte superior y la fina punta de una gran cóncha cónica (*Conus millepunctactus*) y puliendo luego el anillo restante. Estos brazaletes son muy codiciados por todos los papúe-melanesios de Nueva Guinea y, lo que es más, se difunden por el distrito puramente papú del Golfo[3].

El empleo de los pequeños discos de concha de espóndilo rojo para confeccionar los *soulava* está también muy difundido. Hay un centro manufacturero en uno de los poblados de Port Moresby y también hay otros

[3] El profesor C. G. Seligman,. op. cit., pág. 93, afirma que los brazaletes de concha, *toea*, como los llaman los motu, se venden en el distrito da Port Moresby al Golfo de Papua, situado al oeste. Entre los motu y los koita, cerca de Port Moresby, son muy valorados y actualmente alcanzan precios muy altos, hasta de 30 libras, mucho más de lo que se paga por el mismo articulo entre los massim.

en diversos lugares de la Nueva Guinea oriental, sobre todo en la isla de Rossell y en las Trobriand. He utilizado aquí la palabra «empleo» a propósito, porque estas pequeñas piezas en forma de disco, redondas y planas, con un agujero en el centro, de variados colores que van del marrón terroso al rojo carmín, se emplean de varias maneras para la ornamentación. El uso más generalizado es para pendientes, hechos de un aro de concha de tortuga que cuelga del lóbulo de la oreja y del que pende un manojo de discos de concha. Estos pendientes se llevan mucho; especialmente entre los massim se ven colgando de las orejas de todos los hombres y mujeres de clase media, mientras que otros se contentan con la concha de tortuga sola sin el adorno de los discos. Otro adorno de diario que se encuentra a menudo, especialmente entre los muchachos y muchachas jóvenes, consiste en un collar corto que rodea el cuello hecho de discos de espóndilo rojo y del que cuelgan una o más conchas de cauri. Estos discos de concha pueden utilizarse, y a menudo se utilizan, en la confección de diversas clases de adornos más complicados que sólo se llevan en las festividades. Ahora, sin embargo, nos ocuparemos de unos collares muy largos, que miden de dos a cinco metros, hechos de discos de espóndilo, de los que hay dos variedades importantes: una, la más bonita, con una gran concha colgante; la otra, hecha de discos más grandes y con unas cuantas semillas negras de banana o conchas de cauri en el centro.

Los brazaletes de concha por una parte y las largas cintas de conchas de espóndilo por otra, los dos artículos principales del Kula, son ante todo adornos. Como tales, se usan solamente con los vestidos de danza, más complicados, en ocasión de las grandes festividades: las danzas ceremoniales más importantes, las grandes fiestas y las enormes asambleas en que hay representaciones de varias aldeas. Nunca pueden usarse como adorno diario ni en ocasiones de menor importancia, tales como pequeñas danzas de aldea, asambleas de la cosecha, expediciones amorosas en las que se lleva la cara pintada, adornos florales y ornamentos más pequeños, aunque no completamente cotidianos. Pero aunque sean utilizables y a veces utilizados, esta no es la función principal de estos artículos. De manera que un jefe puede poseer varias cintas de conchas y algunos brazaletes. Suponiendo que en su poblado, o en alguno vecino, se celebre una gran danza, él no se pondrá sus abalorios si asiste a la fiesta, a menos que pretenda bailar y decorarse a este efecto; pero cualquiera de sus parientes, hijos o amigos, e incluso vasallos, pueden usarlos sólo con pedirlos. Si usted va a una fiesta o danza donde hay varios hombres que llevan tales adornos y le pregunta a algunos de ellos, escogidos al azar, a quién pertenecen, lo más probable es que más de la mitad contesten que ellos no son los propietarios,

que se los han prestado. Estos objetos no se poseen con el propósito de usarlos; el privilegio de poderse embellecer con ellos no es el verdadero objetivo de la posesión.

Es más -y esto es bien significativo-, la gran mayoría de los brazaletes de concha, casi el noventa por ciento, son de una talla demasiado pequeña para podérselos poner, incluso para los muchachos y muchachas jóvenes. Unos cuantos son tan grandes y valiosos que no se usan en absoluto, excepto una vez cada década y lo hace un hombre muy importante en un día muy festivo. Aunque todos los collares de conchas se pueden usar, algunos de ellos están considerados también demasiado valiosos, y son incómodos para el uso frecuente y sólo se llevan puestos en ocasiones muy excepcionales.

Esta descripción negativa nos fuerza a la pregunta: ¿por qué, pues, se valoran estos objetos?, ¿para qué sirven? La respuesta completa a estas preguntas surge del conjunto del relato que contienen los capítulos siguientes, pero de momento se debe dar ya una idea aproximada. Como siempre es mejor abordar lo desconocido a partir de lo conocido, reflexionemos un momento para ver si existen entre nosotros mismos este tipo de objetos que desempeñen un papel similar, que se usen y posean de la misma manera. Cuando, después de seis años de ausencia en los mares del Sur y Australia, volví a Europa e hice mi primer conato de visita turística al Castillo de Edimburgo, se me mostraron las Joyas de la Corona. El guía contó muchas historias sobre cómo las llevaron éste o aquel rey o reina en tal o cual ocasión, cómo algunas de ellas fueron trasladadas a Londres ante la grande y justa indignación de todo el pueblo escocés, cómo fueron restituidas y ahora, para satisfacción de todos, están a salvo bajo siete llaves y nadie las puede tocar. Mientras las observaba iba pensando cuán feas, inútiles, sin gracia e incluso pretenciosas eran, y tuve la impresión de haber escuchado narraciones similares y haber visto muchos otros objetos de esta clase que me habían causado una impresión similar.

Y entonces se me presentó la imagen de una aldea indígena sobre suelo de coral y uña pequeña plataforma destartalada, temporalmente instalada bajo un cobertizo de hojas de pandano, alrededor un grupo de hombres morenos y desnudos, y uno de ellos enseñándome unas cintas largas y delgadas, de color rojo, y unos objetos gordos y blancos, gastados por el uso, de aspecto tosco y tacto pringoso. También él los nombraba con reverencia y contaba sus historias, quiénes y cuándo los llevaron puestos y cómo pasaban de manos y de qué modo su posesión temporal era un gran signo de importancia y gloria para la aldea. La analogía entre los *vaygu'a*

(objetos preciosos) europeos y los trobriandeses debe precisarse mejor. De hecho, las Joyas de la Corona, como todas las alhajas de familia demasiado valiosas e incómodas de llevar, son del mismo género que los *vaygu'a,* en el sentido de que se las posee por afán de posesión y el privilegio que supone esta propiedad es lo que les confiere un valor intrínseco. También se aprecian, tanto las alhajas de familia como los *vaygu'a*, por el halo histórico que los rodea. Sin embargo, por feo, inútil y de poco valor que sea un objeto -según los criterios al uso-, si ha figurado en escenas históricas y ha pasado por las manos de personas célebres, y si es además el testimonio invariable que evoca importantes sucesos emotivos, no es de extrañar que nos resulte precioso. Este sentimentalismo histórico, que en realidad supone buena parte de nuestro interés general por el estudio de los acontecimientos del pasado, existe también en los mares del Sur. Todo artículo kula realmente bueno tiene su nombre propio, cada uno tiene una especie de historia o leyenda en las tradiciones indígenas. Las Joyas de la Corona o las alhajas de familla son una insignia de rango y un símbolo de riqueza, respectivamente, y en otro tiempo entre nosotros y. todavía hasta hace muy pocos años en Nueva Guinea, rango y riqueza iban a la par. La diferencia principal consiste en que los bienes kula se poseen sólo temporalmente, mientras que en Europa, para que un tesoro tenga todo su valor, debe poseerse sin ninguna limitación.

Enfocando el problema desde el punto de vista etnológico, más amplio, podemos clasificar los objetos valiosos kula entre los muchos objetos «ceremoniales» de valor; las enormes armas esculpidas y decoradas, los útiles de piedra, los artículos de uso doméstico e industrial demasiado bien decorados y demasiado pesados para usarse. A tales objetos se les llama «ceremoniales, pero esta palabra parece abarcar un gran número de significados, hasta tal punto que llega a no significar nada concreto. En realidad, muy a menudo, sobre todo en las etiquetas de los museos, se califica de «ceremonial» a un artículo simplemente por el hecho de que no se sabe nada acerca de sus usos ni de su naturaleza en general. Ciñéndome en exclusiva a las exposiciones relativas a Nueva Guinea, puedo afirmar que muchos de los susodichos objetos ceremoniales no son más que objetos de uso que por la riqueza de su material y la cantidad de trabajo requerido para su fabricación se han transformado en bienes de atesoramiento. Además, otros se usan en las festividades, pero no toman parte en ritos ni en ceremonias y sólo sirven para adorno, por lo que deberían llamarse objetos de gala (véase cap. VI, apart. 1). Por último, parte de estos artículos funcionan en realidad como instrumentos de ritos mágicos o religiosos y pertenecen al aparato inherente a toda ceremonia. Éstos y solamente éstos

pueden llamarse con propiedad ceremoniales. En las fiestas *So'i* del Massim del Sur las mujeres llevan en la mano un hacha de hoja pulida con mango estéticamente esculpido y acompañan, con paso rítmico al son de los tambores, la entrada de los cerdos y las plantas de mango en el pueblo. En este caso, como forman parte de la ceremonia y las hachas son un accesorio indispensable, su uso puede llamarse legítimamente «ceremonial» Además, en ciertas ceremonias mágicas de las Trobriand, el *towosi* (mago de los huertos) tiene que llevar sobre el hombro un hacha y con ella descargar un golpe ritual sobre el montón de *kamkokola* (véase cap. II, apart. IV).

Los *vaygu'a* objetos preciosos kula son, en uno de sus aspectos, objetos excesivamente grandes para usarlos. Pero también son objetos ceremoniales en el sentido restringido y correcto de la palabra. Esto se irá aclarando a medida que se avance en la lectura de las páginas siguientes, y volveremos sobre el tema en el último capítulo.

No debemos olvidar que estamos tratando de formar una idea clara y vívida de lo que para los indígenas representan los objetos preciosos kula, y no de describirlos de forma minuciosa y detallada, ni de definirlos con precisión; La comparación con las alhajas de familia y las Joyas de la Corona europeas se ha hecho con la intención de sentar que este tipo de propiedad no es sólo una extravagante costumbre de los mares del Sur, extraña a nuestras concepciones. En efecto y quiero insistir en este punto la comparación que he hecho no se basa en una similitud puramente externa y superficial. Las actitudes psicológicas y sociológicas en juego son las mismas, es realmente la misma actitud mental la que nos hace valiosas nuestras alhajas de familia y la que les hace valiosos a los nativos de Nueva Guinea sus *vaygu'a*.

IV. ASPECTOS Y REGLAS FUNDAMENTALES DEL KULA

El intercambio de estas dos clases de *vaygu'a* los brazaletes concha y. los collares, constituye la principal actividad del Kula. Este intercambio no se efectúa libremente, a diestro y siniestro, según las oportunidades que se presenten y donde antoje. Por el contrario, está sujeto a limitaciones y normas muy estrictas. La tocante a la sociología del intercambio impone que transacciones kula únicamente se pueden hacer entre asociados. Un hombre que está en el Kula pues no todo el mundo interior del distrito Kula tiene derecho a practicarlo sólo tiene un número limitado de personas con las que tratar. Esta asociación está establecida de forma muy precisa, bajo el cumplimiento de ciertas formalidades, y constituye una relación que dura

toda la vida. El número de asociados que tiene un individuo depende de su rango e importancia. Un plebeyo de las Trobriand sólo tiene unos pocos asociados, mientras que el jefe cuenta con centenares de ellos. No hay un mecanismo social susceptible de limitar la asociación de determinadas personas y extender la de otras, pero un hombre sabe de manera natural a cuántos asociados tiene derecho por su rango y posición. Y para guiarse cuenta siempre con el ejemplo de sus antepasados inmediatos. En otras tribus en que las distinciones de rango no están tan acusadas, un anciano notable o dirigente de un villorrio o aldea tiene también cientos de asociados kula, mientras que un hombre de menor importancia sólo tiene unos pocos.

Dos asociados kula tienen que practicar el Kula entre. Ellos accesoriamente, intercambiar otros regalos; se comportan, entre sí, como amigos, tienen un cierto número de deberes y obligaciones mutuas, que varían con las distancias entre sus respectivos pueblos y el status reciproco. Él trobriandés medio tiene más que unos pocos asociados cercanos, en general sus parientes políticos o sus amigos, y con estos socios mantiene normalmente una relación muy amistosa. La asociación kula constituye uno de los lazos peculiares que unen a dos individuos en una relación permanente de intercambio mutuo de regalos y servicios, tan característica de estos nativos. Por otra parte, el hombre medio practica el Kula con uno o dos jefes del distrito o de distritos vecinos. En este caso, está ligado a ellos para atenderles o servirles de diversas maneras y ofrecerles lo más selecto de sus *vaygu'a* cuando adquiere una nueva remesa. Como contrapartida espera que ellos sean especialmente generosos con él.

Por otra parte, el asociado de ultramar es el huésped, el protector y aliado en una tierra en que se sienten inseguros y en peligro. Hoy en día, aunque la sensación de peligro aún perdura, y los indígenas no se sientan seguros y cómodos en un distrito extranjero, este peligro es en gran parte de cariz mágico y lo que más les afecta es el miedo a la hechicería extranjera. Antaño podían temer a peligros más reales, y el asociado era la principal garantía de seguridad. Éste también le proporciona la comida, le hace regalos, y su casa, aunque no puede usarla para dormir, es el lugar de reunión durante su estancia en el poblado. De este modo, la asociación kula proporciona a cualquier individuo que esté en la cadena kula unos cuantos amigos asequibles en las cercanías y algunos aliados en las regiones lejanas, peligrosas, extranjeras. Estas son las únicas personas con las que puede practicar el Kula, pero, desde luego, es libre de escoger entre todos sus aliados a quién quiere ofrecer tal o cual objeto.

Intentemos ahora echar un vistazo a los efectos acumulativos globales de las normas de asociación. Vemos que en el círculo kula hay un entramado de relaciones y que, como es natural, el conjunto forma una estructura de elementos qué se imbrican. Hombres que viven a cientos de millas de distancia el uno del otro están unidos por una asociación directa o indirecta, se intercambian bienes, se conocen y en ciertas ocasiones se encuentran en las grandes asambleas intertribales. Los objetos que uno ofrece, a la larga, llegan a uno u otro de los intermediarios lejanos, y no sólo los objetos kula, sino también otros artículos de uso doméstico y regalos de menor importancia. De esto se desprende fácilmente que en el largo recorrido, además de los objetos de cultura material, circulan también costumbres, canciones, motivos artísticos e influencias culturales en general, a lo largo de toda la ruta del Kula. Se trata, pues, de una amplia red de relaciones intertribales, una gran institución de miles de hombres unidos todos por una pasión común, el intercambio kula, y secundariamente por numerosos lazos e intereses de menor importancia.

Volviendo de nuevo sobre el aspecto personal del Kula, tomemos un ejemplo concreto, el de un hombre que vive pongamos por caso, en el poblado de Sinaketa, un centro kula importante, en el sur de las Trobriand. Tiene unos cuantos asociados, cerca y lejos, que se dividen en dos categorías: los que le regalan brazaletes y los que le regalan collares. Porque, en efecto, es una norma invariable del Kula que los brazaletes y los collares nunca provengan del mismo hombre, ya que deben desplazarse en direcciones contrarias. Si un asociado me regala brazaletes y yo le correspondo con collares, todas las operaciones que se realicen en el futuro deberán ser de este mismo tipo. Es más, el tipo de operación entre yo, oriundo de Sinaketa, y mi asociado viene determinada por nuestras posiciones relativas respecto a los puntos cardinales. Entonces yo, en Sinaketa, recibiré del Norte y del Este sólo brazaletes; del Sur y del Oeste sólo collares. Si tuviera algún asociado en mi vecindad que viviera, por ejemplo, en una casa situada al Norte o al Este de la mía, él siempre me daría brazaletes y recibiría collares de mi parte. Si más adelante cambiara de residencia dentro de la aldea, la antigua relación continuaría; pero si pasara a ser miembro de otra comunidad aldeana situada en otra dirección respecto a mí, el sentido de la relación debería invertirse. Los asociados de los pueblos que están al Norte de Sinaketa, de los distritos de Luba, Kulumata o Kiriwina, me abastecerían de brazaletes. Éstos los transmitiría yo a mis asociados del Sur, de los que yo recibiría collares. El Sur, en este caso, es la parte meridional de Boyowa, tal las Amphlett y Dobu.

Así, cada individuo tiene que acatar unas normas precisas según la dirección geográfica de sus transacciones. En cualquier punto del Kula en que se encuentre, si nos lo imaginamos puesto de cara al centro de este círculo, recibe los brazaletes con la mano izquierda y los collares con la derecha, y luego los pasa cambiándolos de mano. Dicho de otro modo, pasa constantemente los brazaletes de izquierda a derecha y los collares de derecha a izquierda.

Aplicando esta regla de conducta individual a todo el círculo del Kula tendremos, desde el primer momento, una visión global del conjunto. La suma total de los intercambios no resulta ser un intercambio sin sentido de los dos tipos de artículos, un ir y venir gratuito de brazaletes y collares. Dos corrientes continuas fluyen sin cesar, una de collares en el sentido de las agujas del reloj y otra de brazaletes en el sentido contrario. Vemos, pues, que es absolutamente correcto hablar del intercambio circular del Kula, de un anillo o circuito de artículos en movimiento (véase mapa V). En este anillo todas las aldeas están situadas en posiciones definidas unas respecto a las otras, de forma que una aldea está siempre, respecto a otra, en el lado de los brazaletes o en el de los collares.

Pasemos ahora a otra norma kula de la mayor importancia. Tal como acabamos de explicar, dos brazaletes y las cintas de concha están siempre desplazándose, cada uno en su propia dirección, por el círculo, y nunca, por ningún motivo, circulan en dirección errónea. Tampoco se detienen nunca. En principio parece increíble, pero es así; nadie retiene nunca ningún artículo kula por mucho tiempo. En efecto, en todas las Trobriand quizás haya sólo uno o dos brazaletes y collares especialmente buenos que sean de propiedad permanente en calidad de alhajas de familia, y están colocados aparte en una categoría especial y quedan de una vez por todas fuera del Kula. La propiedad en el Kula es, por lo tanto, una relación económica muy especial. Un hombre que participa en el Kula nunca retiene un artículo más de, digamos, un año o dos. Incluso ese retraso le expone a ser tachado de mezquino y algunos distritos tienen la mala reputación de ser lentos y duros en el Kula. Por otra parte, cada individuo ve pasar por sus manos, a lo largo de su vida, una gran cantidad de artículos y, durante el tiempo que disfruta de su posesión, los guarda en depósito. En realidad, casi nunca utiliza los objetos que retiene y está obligado a transmitirlos sin tardanza a uno de sus asociados. Pero su posesión temporal le confiere un gran renombre, pues exhibe su artículo, explica cómo lo ha obtenido y planea a quién piensa dárselo. Y todo esto constituye uno de los temas favoritos de conversación y habladurías dentro de la tribu,, en la cual los hechos y la gloria kula de los jefes y de los plebeyos salen constantemente a colación en las discusiones

una y otra vez».[4] Así, pues, cada artículo circula en una sola dirección, nunca vuelve atrás, nunca se detiene de forma definitiva y, en general, invierte aproximadamente de dos a diez años en dar una vuelta.

Este rasgo del Kula es, quizás, el más destacable, dado que crea un nuevo tipo de propiedad y sitúa a los dos artículos kula en una categoría propia, Podemos volver aquí a la comparación hecha entre los *vaygu'a* (objetos preciosos kiriwinianos) y las alhajas de familia europeas. Este paralelo se rompe en un punto: propiedad permanente, la asociación duradera con la dignidad, el rango o la familia hereditaria, es el rasgo principal que caracteriza a los objetos europeos de esta clase. En esto los artículos kula difieren de las alhajas de familia, pero se parecen a otro tipo de objetos de valor, como pueden ser los trofeos, los signos exteriores de superioridad, las copas deportivas, los objetos que posee el equipo ganador, sea un grupo o un individuo, sólo durante un cierto tiempo. El que detenta estos artículos, aunque no sea más que un simple depositario durante algún tiempo, aunque nunca los utilice en sentido utilitario, obtiene un tipo de satisfacción peculiar por el mero hecho de poseerlos, de tener derecho a ellos. Aquí, una vez más, no se trata de una analogía superficial, externa, sino de una actitud mental muy parecida, favorecida por unas componendas sociales similares. La similitud va tan lejos que en el Kula también existe un elemento de orgullo por el mérito, elemento que constituye el principal ingrediente de la satisfacción que siente un hombre o un grupo cuando gana un trofeo. En el Kula el triunfo se atribuye a un poder personal especial, debido principalmente a la magia, y que es causa de gran orgullo para estos hombres. Lo que es más, la comunidad entera se vanagloria de un trofeo kula particularmente bueno conseguido por alguno de sus miembros.

Todas las normas enumeradas hasta el momento si las enfocamos desde un punto de vista individual delimitan los ámbitos sociales y la dirección en que deben efectuarse las transacciones, así como la duración de la propiedad de los artículos. Dentro de una perspectiva más amplia, vemos que determina las directrices generales del Kula, le confieren su carácter de circuito cerrado con dos direcciones. Ahora es necesario decir cuatro palabras acerca de la naturaleza de cada transacción individual, desde el punto de vista de la técnica comercial. Aquí también rigen reglas bien definidas.

---

[4] Esta cita y las siguientes proceden del articulo preliminar del autor sobre el Kula publicado en "Man", julio de 1920; artículo número 51, pág. 100.

V. EL INTERCAMBIO: SUS REGLAS

El principio fundamental de las reglas que rigen la práctica del intercambio es que el Kula consiste en la entrega de un regalo ceremonial al que debe corresponderse con un contrarregalo equivalente después de un cierto lapso de tiempo, ya sea unas cuantas horas, incluso minutos, ya sea un año, a veces más, el tiempo que diste entre las dos entregas.[5] Pero nunca pueden intercambiarse los dos objetos mano a mano después de haber discutido su equivalencia, negociándolos y evaluándolos. El decoro de la transacción kula se observa rigurosamente. Los indígenas la distinguen con toda claridad del trueque, que practican con profusión y del que tienen una idea precisa y un término para designarlo: en kiriwiniano, *gimwali*. A menudo, para criticar un procedimiento incorrecto, demasiado precipitado o inconveniente en el Kula, dicen: "*Lleva su Kula como si fuera un gimwali*".

El segundo principio, muy importante, es que la equivalencia del regalo de devolución se deja al criterio del que la hace y no se le puede forzar con ningún tipo de coacción. Un asociado que ha recibido un regalo kula está de alguna forma comprometido a corresponder con lealtad e igual valor, esto es, a ofrecer un brazalete tan bueno como el collar que ha recibido, o viceversa. Es más, un artículo muy bueno debe reemplazarse por otro de valor equivalente y no por varios menos valiosos, aunque pueden hacerse regalos subsidiarios para cubrir un compás de espera hasta la auténtica compensación.

Si el artículo que se da como regalo de devolución no es equivalente, el receptor se sentirá contrariado y se enfadará, pero no dispone de medios directos para exigir una reparación, ni para forzar a su asociado o poner fin a la transacción. ¿Cuáles son, pues, las fuerzas que en la práctica obligan a los asociados para que se atengan a las reglas del trato? Llegamos aquí a un rasgo muy importante de la actitud mental del indígena respecto al valor y a la riqueza. La gran equivocación de atribuirle al salvaje una naturaleza puramente interesada, conduce a razonamientos inexactos, tales como; "La pasión de adquirir, la repugnancia a perder o devolver, es el elemento más primitivo y fundamental de la actitud del hombre frente a la riqueza. En el caso del hombre primitivo esta característica primitiva aparece en su forma más pura y simple. Agarrar y nunca soltar sería el principio orientador de su

[5]Con objeto de no ser culpable de inconsistencia por usar abusivamente la palabra «ceremonial», la definiré en breve. Llamaré ceremonial a un acto si es a) público; b) se ejecuta observando formalidades precisas; c) tiene importancia sociológica, religiosa o mágica, y conlleva obligaciones.

vida."[6] El error fundamental de este razonamiento es que admite que el «hombre primitivo», representado por el salvaje contemporáneo, vive libre de todos los impedimentos debidos a las convenciones y los tabús sociales, al menos en lo que se refiere a la economía. La verdad es todo lo contrario. Aunque, como a todo ser humano, al indígena kula le gusta poseer y, en consecuencia, desea adquirir y teme perder, el código social de normas que rigen el dar y tomar supedita su natural tendencia adquisitiva.

Este código social, tal como lo encontramos entre los indígenas que participan en el Kula, sin embargo, está lejos de apaciguar el deseo natural por la posesión; por el contrario, asimila la fortuna a la grandeza, y la riqueza es la marca indispensable del rango social, el símbolo del mérito personal. Pero lo importante es que, para ellos, poseer es dar, y en esto se diferencian mucho de nosotros. Se supone que un hombre que posee un bien debe compartirlo, distribuirlo, ser su depositario y su dispensador. Y a más alto rango, más grande es la obligación. Resulta normal que un jefe ofrezca alimento a todo extranjero, visitante e incluso al holgazán de la otra punta del poblado. Es natural que reparta la nuez de betel o el tabaco que reserva para su consumo. Hasta tal punto es así que los hombres de rango tienen que esconder el excedente de estos artículos que quieran reservar para más adelante. En el extremo oriental de Nueva Guinea, un tipo de cesta grande, con tres compartimentos, que se fabrica en las Trobriand, era muy popular entre las gentes de rango, pues servia para esconder los pequeños tesoros en los compartimentos del fondo. De forma que el sistema principal de poder es la riqueza y el de la riqueza es la generosidad. En efecto, la tacañería es el vicio más despreciado y la única cosa sobre la cual los indígenas tienen una concepción moral muy estricta; en cambio, la generosidad es la esencia de la bondad.

Este precepto moral y el consiguiente hábito de generosidad si se observan de forma superficial y son mal interpretados, engendran otra concepción errónea muy difundida: la del comunismo primitivo de los salvajes. Esta, tanto como la falacia diametralmente opuesta del indígena ávido de posesión y despiadadamente tacaño, es totalmente errónea como podrá verse con suficiente claridad en los capítulos siguientes.

---

[6]Esta no es una invención fantasiosa de lo que podría ser una opinión errónea, puesto que podría dar ejemplos concretos que prueben que tales opiniones se han emitido; pero como no estoy haciendo aquí una crítica de las teorías existentes sobre la economía primitiva, no quiero sobrecargar de citas este capitulo.

Así, pues, el principio básico del código moral de los indígenas a este respecto les compromete, a nivel personal, a ser equitativos en sus transacciones Kula y cuanto más importante sea la posición del individuo, más deseará brillar por su generosidad. Esto no quiere decir que la gente esté siempre satisfecha, que las transacciones no den lugar a disputas, resentimientos e incluso enemistades. Es evidente que, a pesar del vivo deseo de corresponder con un objeto equivalente al recibido, un individuo puede encontrarse en la imposibilidad de hacerlo. En ese caso, como siempre se establece una encarnizada competencia por ser el dador más generoso, el hombre que recibe menos de lo que él ha dado no se guarda el agravio para sí mismo, sino que se vanagloria de su generosidad y la compara con la tacañería de su asociado; el otro se resiente y la querella está a punto de estallar. Sin embargo, es muy importante tener en cuenta que no se trata de un regateo ni de escatimar a cada uno la parte que le toca. El que da pone casi tanto celo en que su regalo sea generoso como el que lo recibe, aunque por razones distintas. Hay, desde luego, un factor muy importante a considerar: el individuo que es equitativo y generoso en el Kula atrae una corriente de proposiciones mucho mayor que el conocido por su mezquindad.

Los dos principios esenciales, a saber, primero, que el Kula no es una especie de trueque sino una ofrenda que requiere, al cabo de un cierto tiempo, otra ofrenda recíproca de valor equivalente; y segundo, que esta contrapartida depende del dador y no puede exigirse ni haber ninguna clase de regateo, ni tampoco existe la posibilidad de volverse atrás de los compromisos, están en la base misma de todas las transacciones. Un esbozo de cómo, se lleva a cabo en la práctica bastará para que nos hagamos una idea preliminar.

«Supongamos que yo fuera un indígena de Sinaketa y tuviera un par de grandes brazaletes de concha en mi poder. Y pongamos que llegase expedición marítima procedente de Dobu, en el archipiélago d'Entrecasteaux, a mi poblado. Soplando mi caracola, tomaría el par de brazaletes y se los ofrecería a mi asociado extranjero, diciéndole algunas palabras como: "Esto es una vaga (primer regalo); a su debido tiempo tú me corresponderás con un gran *soulava* (collar) a cambio" Al año siguiente, cuando yo visitara el poblado de mi asociado, o bien él poseería un collar de valor equivalente y me lo ofrecería como *yotile* (regalo de devolución), o bien, si no tuviera un collar lo suficientemente bueno para corresponder a mi último regalo, me daría un collar pequeño, que reconocería francamente no equivalente a mi regalo, y lo haría a título de *basi* (regalo subsidiario). Esto significa que deberá corresponderme con el regalo importante en otra

ocasión posterior y el *basi* se ofrece como prueba de buena fe, pero a su vez será necesario compensar a éste durante el compás de espera regalándole pequeños brazaletes. El regalo final que se me hará para concluir el conjunto de la transacción, se llama *kudu* (regalo de conclusión), por contraste con el *basi*» (*loc. cit.,* pág. 99).

Aunque la discusión y las demandas sobre los objetos Kula están excluidos, hay determinadas formas tradicionales y reglamentarias de hacer una proposición respecto a un *vayu'a* que se sabe en posesión de un asociado. Ello se hace mediante la oferta de lo que llamaremos regalos de solicitud, de los que existen varios tipos. «Si yo, que soy un indígena de Sinaketa, me encuentro en posesión de un par de brazaletes mejores de lo normal, la noticia se difunde, pues no debe olvidarse que cada uno de los brazaletes y collares de primera calidad tienen un nombre propio y una historia particular, y a medida que circulan por el gran anillo del Kula se los conoce a todos y su aparición en un distrito determinado causa siempre gran sensación. Ahora bien, todos mis asociados, tanto los del exterior como los de mi distrito, compiten por el favor de recibir este artículo mío y los que ponen más empeño intentan conseguirlo haciéndome *pokala* (ofertas) y *kaributu* (regalos de solicitud). Los primeros (*pokata*) consisten por lo general en cerdos, plátanos de buena calidad y ñames o *taros*; los otros (*kaributu*) son de mayor valor: se trata de las tan apreciadas grandes hojas de hacha (llamadas *beku*) o de espátulas de la cal de hueso de ballena» *(loc. cit.*, pág. 100). Las ulteriores complicaciones que pueden surgir para la compensación de estos regalos de solicitud y otros cuantos detalles y expresiones de tipo técnico relacionado con ellas, las expondremos más adelante en el capítulo VI.

VI. ASPECTOS SECUNDARIOS DEL KULA

Acabo de enunciar las principales reglas del Kula, que pueden servir como definición preliminar, y ahora es necesario decir algunas palabras sobre las actividades asociadas y los aspectos secundarios del Kula. Si nos fijamos en que los intercambios se realizan a veces entre distritos separados por mares peligrosos, que una multitud atraviesa navegando y lo hace con arreglo a fechas convenidas, resulta evidente que para llevar a cabo la expedición son necesarios una serie considerable de preparativos. Muchas actividades preliminares están íntimamente ligadas al Kula. Las más destacadas son: la construcción de las canoas, la preparación de los pertrechos, el aprovisionamiento, la determinación de las fechas y la organización social de la empresa. Todo esto cumple una función

subsidiaria respecto al kula y, como estas actividades concurren a su realización y son los eslabones de una misma cadena, la descripción del Kula debe abarcar estas actividades preliminares. La descripción detallada de la construcción de las canoas, el ceremonial y los ritos mágicos que le corresponden, la botadura y el recorrido de prueba, las costumbres asociadas que tienen por finalidad la preparación de los pertrechos, todo esto se expondrá con detalle en los capítulos siguientes.

Otra actividad estrechamente vinculada al kula es el comercio secundario. Viajando por lejanas tierras provistas de riquezas naturales desconocidas en sus países de origen, los navegantes kula regresan siempre cargados en abundancia con los productos de sus diligencias. Además, para poder ofrecerles regalos a los asociados, las canoas que parten hacia el extranjero llevan cargamento de las cosas que se saben más codiciadas en el lejano país de destino. Algunas se ofrecen como regalo a los asociados, pero gran parte se destinan a comprar objetos deseados en el país natal. En ciertos casos, los indígenas aprovechan por su cuenta, a lo largo del viaje, algunos de los recursos naturales de los países extranjeros. Por ejemplo, los habitantes de Sinaketa recogen espóndilos en la Laguna de Sanaroa y los de Dobu pescan en las playas del estrecho Sur de las Trobriand. El comercio secundario se complica más todavía porque en importantes centros kula como, por ejemplo Sinaketa, no se produce lo bastante de determinadas cosas que interesan especialmente a los dobueses. Por eso, los de Sinaketa deben procurarse las mercancías necesarias en Kuboma, en los pueblos del interior, con este fin realizan expediciones mercantiles de menor importancia, preliminares al Kula. El comercio secundario, al igual que la construcción de las canoas, se expondrá con detalle más adelante, y aquí nos limitaremos a mencionarlos.

Ahora, no obstante, debemos establecer la forma en que estas actividades subsidiarias se relacionan unas con otras y con la transacción principal. La construcción de las canoas y el comercio menor han sido clasificados como actividades secundarias y preliminares, al Kula propiamente dicho. Esto requiere un inciso. Subordinando la importancia de estas dos operaciones al Kula, no intento formular una reflexión filosófica ni una opinión personal sobre los valores respectivos de estas dos ocupaciones desde el punto de vista de una teleología social. Además, es evidente que si observamos las acciones desde el exterior, a la manera de sociólogos comparativitas, y juzgamos su utilidad práctica, la construcción de canoas y el comercio aparecerán como logros de gran importancia, mientras que el Kula quedará reducido a un estímulo indirecto que empuja a los indígenas a navegar y comerciar. Aquí, sin embargo, no estoy haciendo sociología, sino

que me muevo en el puro campo de la descripción etnográfica y los análisis sociológicos que pueda haber utilizado han sido los absolutamente indispensables para desechar falsas ideas y definir conceptos.[7]

Al calificar al Kula de actividad principal, quiero significar que esta prioridad está implícita en las mismas instituciones. Al estudiar el comportamiento de los indígenas y todas las costumbres implicadas, vemos que el Kula es el objetivo principal a todos los respectos: las fechas se fijan, los preliminares se hacen, las expediciones se preparan y la organización social se determina no de cara al comercio, sino de cara al Kula. En una expedición, la gran fiesta ceremonial que tiene lugar a la partida se refiere al Kula; la ceremonia final donde se hace el cómputo e inventario del botín también se refiere al Kula, no a los objetos comerciales obtenidos. Finalmente, la magia, que es uno de los principales factores del conjunto, sólo se refiere al Kula, y esto se aplica igualmente a los actos mágicos que se llevan a cabo sobre las canoas. Algunos ritos del ciclo se hacen para la canoa misma y otros para el Kula. La construcción de las canoas siempre se realiza en conexión directa con una expedición kula. Todo esto, por supuesto, resultará verdaderamente claro y convincente cuando se dé una descripción detallada. Pero en este momento es necesario poner en claro la perspectiva de la relación entre el Kula principal y el comercio.

Desde luego que, no sólo muchas tribus de los alrededores que no conocen el Kula construyen canoas y navegan en lejanas y audaces expediciones comerciales, sino que incluso dentro del anillo del Kula, por ejemplo en las Trobriand, hay diversos poblados que no practican el Kula pero tienen canoas y llevan a cabo un activo comercio ultramarino. Pero dónde se practica, el Kula domina todas las demás actividades asociadas con el, y la construcción de canoas y el comercio le son subsidiarios. Y esto aparece explicito tanto en la naturaleza de las instituciones y en el trabajo de todos los preparativos, por un lado, como en el comportamiento y en las declaraciones a viva voz de los indígenas, por otro.

El Kula -espero que cada vez se vaya haciendo más claro- es una institución vasta y compleja, aunque su núcleo pueda parecer insignificante. Para los indígenas representa uno de sus intereses vitales más importantes y, por eso, tiene un carácter ceremonial y está envuelto en magia. Podríamos imaginarnos perfectamente que esos mismos artículos valiosos pasaran de

[7] 6. Quizá sea innecesario aclarar que todos los problemas de orígenes, desarrollo o historia de las instituciones han sido rigurosamente descartados de esta obra. Mezclar las opiniones especulativas o hipotéticas con una descripción de datos es, en mi opinión, un imperdonable pecado contra el método etnográfico.

mano en mano sin ceremonia ni ritual, pero en el Kula nunca ocurre así. Aun cuando a veces sólo partan hacia ultramar pequeños grupos en una o dos canoas y regresen con *vaygu'a*, se observan ciertos tabús y todo se realiza de acuerdo con reglas creadas por la costumbre, la partida, la navegación y la llegada; incluso la menor expedición de una canoa es un acontecimiento tribal de cierta importancia, difundido y comentado en todo el distrito. Pero la expedición típica es la compuesta por un considerable número de canoas, organizadas de una determinada manera y que forman un conjunto. Las fiestas, los repartos de alimentos y otras ceremonias públicas se suceden; hay un jefe o patrón de la expedición; y varias normas se añaden a las formalidades kula normales.

La naturaleza ceremonial del Kula está estrechamente ligada a otro de sus aspectos: la magia. «La creencia en la eficacia de la magia domina el Kula, como tantísimas otras actividades de los nativos. Deben realizarse ritos mágicos durante la construcción de la canoa de alta mar, con objeto de que sea rápida, sólida y segura; y también se realizan prácticas mágicas sobre la canoa con objeto de que sea afortunada en el Kula. Otro sistema de ritos mágicos tiene por objeto eliminar los peligros de la navegación. El tercer sistema de magia relacionado con las expediciones marítimas es el *mwasila* o magia específicamente kula. Este sistema consiste en numerosos ritos y conjuros que actúan directamente sobre la mente del asociado de uno y le hacen amable, poco rígido de criterio y deseoso de hacer regalos kula» (*loc. cit.,* pág. 100).

Es evidente que una institución, como el Kula, tan estrechamente relacionada con elementos mágicos y ceremoniales, no sólo descansa sobre los cimientos de la tradición, sino que también tiene un gran fondo de leyenda. «Hay una rica mitología sobre el Kula en la cual se cuentan historias de los lejanos tiempos en que los míticos antecesores viajaban en expediciones lejanas y audaces. Gracias a sus conocimientos mágicos conseguían eludir los peligros, vencer a sus enemigos, superar los obstáculos; y con sus proezas crearon muchos precedentes que ahora se continúan fielmente en las costumbres tribales. Pero, para los descendientes, su importancia radica sobre todo en el hecho de que les han trasmitido su magia, y esto es lo que hace factible el Kula para las generaciones posteriores» (*loc. cit*, pág. 100).

Las grandes expediciones kula las realizan un gran número de indígenas, todo un distrito en conjunto. Pero los límites geográficos dentro de los cuales se reclutan los miembros de una expedición están bien definidos. Observando el mapa V, «vemos cierta cantidad de círculos, cada

uno de los cuales representa una determinada unidad sociológica a las que llamaremos comunidad kula. Una comunidad kula consiste en un poblado o conjunto de poblados que van juntos en las grandes expediciones ultramarinas y que actúan como un bloque en las transacciones kula, realizan sus prácticas mágicas en común, tienen dirigentes comunes y pertenecen a la misma esfera social interior y exterior dentro de la cual intercambia sus objetos preciosos. El Kula consiste, por tanto, antes que nada, en las pequeñas transacciones internas dentro de la comunidad kula o con las comunidades vecinas, y en segundo lugar, en las grandes expediciones ultramarinas en las cuales el intercambio de artículos tiene lugar entre dos comunidades separadas por el mar. En el primer caso hay un constante flujo crónico de artículos que van de un poblado a otro o incluso circulan dentro de un mismo poblado. En el segundo caso, un lote completo de artículos preciosos, alcanzando hasta mil unidades de una sola vez, se intercambian en enormes transacciones o, más correctamente, en muchísimas transacciones que tienen lugar al mismo tiempo» (*loc. cit.*, pág. 101). «El comercio kula consiste en una serie de tales expediciones marinas periódicas que enlazan varios grupos de islas y anualmente proveen grandes cantidades de *vaygu'a* y comercio subsidiario de un distrito a otro. El comercio se practica y los bienes se consumen, pero los *vaygu'a* los collares y brazaletes— dan vueltas al anillo» (*loc. cit*., pág. 105).

En este capítulo se ha dado una definición breve y sumaria del Kula. He enumerado, uno tras otro, los rasgos más sobresalientes, las normas más destacadas tal como se encuentran en las costumbres indígenas, las creencias y los comportamientos. Era necesario con objeto de dar una idea general de la institución antes de describir en detalle su funcionamiento. Pero ninguna definición abreviada puede darle al lector una compresión íntegra de una institución social humana. Por ello, es necesario explicar con precisión su funcionamiento, poner al lector en contacto con las personas, hacer ver cómo proceden en cada una de las sucesivas etapas y describir todas las manifestaciones reales de las reglas generales establecidas en abstracto.

Como se ha dicho antes, el intercambio kula se lleva a cabo mediante dos tipos de empresas; en primer lugar, las grandes expediciones marítimas en las que se transporta de una vez una cantidad más o menos considerable de objetos preciosos. Además, existe el comercio por tierra, en el cual los artículos pasan de mano en mano, pasando con frecuencia por varios propietarios para avanzar unas pocas millas.

Como las costumbres y creencias kula han sido estudiadas principalmente en Boyówa, es decir, en las islas Trobriand, y desde la perspectiva de los habitantes de Boyowa, describiré en primer lugar el proceso típico de una expedición marítima tal y como se prepara, organiza y lleva a cabo desde las Trobriand. Empezando por la construcción de las canoas, siguiendo con las botaduras ceremoniales y las visitas de presentación formal de las canoas, escogeremos luego la comunidad de Sinaketa y seguiremos a los nativos en uno de los viajes por mar, describiendo éste con todos los detalles. Esto nos servirá como ejemplo de expedición kula a las islas distantes. Se indicará después en qué particularidades pueden diferir tales expediciones en otras ramas del Kula y, con este objeto, describiré una expedición con punto de partida en Dobu y otra entre Kiriwina y kitava. Una descripción del Kula por tierra en las Trobriand, de algunas formas del comercio asociado y del Kula en las restantes ramas. completará la descripción.

En el siguiente capítulo, por tanto, pasaré a las etapas preliminares del. Kula en las Trobriand, comenzando con una descripción de las canoas.

XXII. EL SIGNIFICADO DEL KULA

I. CONCLUSIONES SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS DEL KULA

Hemos venido siguiendo las distintas rutas y ramificaciones del Kula; nos hemos ocupado minuciosamente de sus reglas y costumbres, de sus creencias y prácticas, y de la tradición mitológica que lo inspira, hasta que, al llegar al final de nuestra información, hemos hecho que se encuentren sus dos ramas. Dejaremos ahora de lado la lente de aumento del examen de detalle y observaremos desde una cierta distancia el objeto de nuestro estudio, abarcando a toda la institución con una sola mirada, dejándola que adopte una forma concreta ante nuestros ojos. Esta forma tal vez nos sorprenda por ser algo insólita, algo que no había aparecido hasta ahora en los estudios etnológicos. Será apropiada intentar buscarle su lugar entre los dos temas de la etnología sistemática, medir su significación y hacer un cálculo de cuánto hemos aprendido al familiarizarnos con ella.

Después de todo, los hechos aislados carecen de valor para la ciencia, por muy sorprendentes y novedosos que puedan ser en sí mismos. La verdadera investigación científica se diferencia de la mera búsqueda de hechos curiosos en que esta última persigue lo singular, pintoresco y

extravagante: el anhelo por lo sensacional y la manía de coleccionar son su doble estímulo. La ciencia, por su parte, tiene que analizar y clasificar los hechos con objeto de situarlos dentro de un conjunto orgánico, de incorporarlos a uno de los sistemas en que trata de agrupar los diversos aspectos de la realidad.

Por supuesto, no voy a entrar en ninguna especulación ni voy a añadir ninguna clase de suposiciones hipotéticas a los datos empíricos contenidos en los capítulos anteriores. Me limitaré a algunas reflexiones sobre los aspectos más generales de la institución y tratar de expresar, con alguna mayor claridad, la actitud mental que en mi opinión está en el fondo de las distintas costumbres kula. Estas opiniones generales, creo, deben tenerse en cuenta y examinarse en posteriores trabajos de campo que se hagan sobre materias afines al Kula, así como en la investigación teórica, y entonces es cuando podrían demostrarse fértiles para futuros trabajos científicos. En este sentido, se debe conceder al cronista de un nuevo fenómeno el privilegio de exponerlo a la consideración de sus colegas; pero es tanto su obligación como su privilegio. Porque, aparte de su conocimiento directo de los hechos y desde luego si su descripción es buena, debe conseguir traspasar la mayor parte de sus conocimientos al lector, los aspectos y características fundamentales de un fenómeno etnográfico no son menos empíricas por ser generales. Por tanto, es tarea del cronista completar su relación con un *coup d'oeil*, a la vez de conjunto y sintético, de la institución que ha descrito.

Como se ha dicho, el Kula parece ser, en cierta medida, un nueva tipo de hecho etnológico. Por una parte, su novedad radica en las dimensiones de la institución, tanto sociológicas como geográficas. Una gran relación intertribal, uniendo por concretos vínculos sociales una vasta área y un gran número de personas mediante concretos lazos de recíprocas obligaciones, haciéndoles que sigan normas minuciosas y observaciones según un plan previamente concertado, el kula es un sistema sociológico de tamaño y complejidad sobresalientes si se tiene en cuenta el nivel cultural del medio en que la encontramos. Y no se puede pensar ni por un solo momento que esta amplia trama de correlaciones sociales e influencias culturales sea efímera, nueva o precaria. Pues el gran desarrollo de la mitología y el ritual mágico demuestran cuán profundamente está enraizado en la tradición de estos indígenas y cuán remoto debe ser su origen.

Otro rasgo inhabitual es el carácter mismo de las transacciones, que son la esencia misma del Kula. El intercambio, semiceremonial y semicomercial, no tiene más objeto que el hecho en sí, para satisfacer un profundo deseo de posesión. Pero tampoco se trata de una posesión normal,

sino de un tipo especial de posesión en la cual un individuo posee durante un tiempo breve y de forma alternativa ejemplares individuales de dos clases de objetos. Aunque la propiedad es incompleta, por su carácter no permanente, en cambio tiene la cualidad de serla sobre muchos objetos sucesivos, y pudiera denominarse propiedad acumulativa.

Otro aspecto de gran importancia, quizás el de mayor importancia, y tal vez el que mejor revele el carácter inhabitual del Kula, es la actitud mental de los indígenas hacia los signos de riqueza. Estos últimos nunca se utilizan ni se consideran como dinero o *currency* (medio de cambio), y se parecen muy poco a estos instrumentos económicos, si es que tienen algún parecido a excepción de que tanto el dinero como los *vaygu'a* representa riqueza condensada. Los *vaygu'a* nunca se utilizan como un medio de cambio ni como medida de valor, que son las dos funciones más importantes del *currency* o el dinero. Cada pieza *vaygu'a* del tipo de las utilizadas en el Kula tiene un objetivo principal a lo largo de toda su existencia: poseerse y ser íntercambiada; tiene una función y sirve a un propósito fundamental: circular por el anillo del Kula y ser poseída y exhibida de una cierta forma, de la que hablaremos a continuación. Y el intercambio a que constantemente está, sometida cada pie *vaygu'a* es de un tipo muy especial; limitada; limitada por la dirección geográfica en que debe realizarse, estrechamente circunscrito al círculo social de los individuos que pueden hacerlo, es objeto de toda clase de reglas y normas estrictas; ni puede describirse como trueque, ni como un simple dar y tomar de regalos, ni en ningún sentido es una especie de juego de intercambios. En realidad, el intercambio es Kula, es decir, de un tipo enteramente nuevo. Y es precisamente a través de este intercambio, a través del hecho de estar siempre al alcance y ser objeto de un deseo competitivo, a través de un ser medio de provocar la envidia y de conferir fama y distinción social, cómo este objeto, alcanza su alto valor. De hecho, constituyen uno de los intereses dominantes de la vida indígena y uno de los principales elementos de su cultura. Así, uno de los rasgos más importantes e inhabituales del Kula es la existencia de los *vaygu'a* kula, los objetos preciosos incesantemente circulantes y siempre intercambiables, que deben su valor a esta misma circulación y a su carácter especial.

Los actos por los que se intercambian los objetos preciosos tienen que realizarse según un código concreto. El principio fundamental de éste declara que la transacción no es una operación comercial. La equivalencia de los valores intercambiados es esencial, pero debe producirse como consecuencia del buen sentido del que devuelve el regalo para entender lo que la costumbre y su propia dignidad le imponen. La ceremonia que acompaña al acto de la entrega, la manera en que se lleva y se maneja el

vaygu'a, demuestran con claridad que se le considera algo más que una simple mercancía. De hecho, para los indígenas es algo que confiere dignidad, que exalta al individuo y, por tanto, que se trata con veneración y afecto. Su comportamiento en las transacciones esclarece que el *vaygu'a* está considerado, no sólo como algo de gran valor, sino también que merece un tratamiento ritual y despierta reacciones emocionales. Este reconocimiento se confirma y ahonda si se tienen en cuenta otros usos de los *vaygu'a,* en que se utilizan otros objetos preciosos, tales como los cinturones de *kaloma* y las grandes hojas de piedra, que funcionan además junto a los artículos kula.

Así, cuando se encuentra un espíritu maligno, *tauva'u* (véase capítulo II, apartado VII), dentro o cerca de la aldea, en forma de serpiente o de cangrejo de tierra, se le ponen delante y de forma ceremonial algunos *vaygu'a*, y ello no tanto con objeto de sobornar al espíritu con el sacrificio de un regalo, como para ejercer una acción directa sobre su mente y hacerla benévola. En el período anual de fiestas y danzas, los *malimala*, los espíritus, regresan al poblado. Los objetos preciosos kula de que en esta época dispone la comunidad, así como los *vaygu'a* de propiedad permanente, como las cuchillas de piedra, los cinturones *kaloma* y los pendientes daga, se exhiben a manera de sacrificio a los espíritus en una plataforma, según un arreglo y una costumbre llamada *yolova* (véase capítulo II, apartado VII). Por tanto, los *vaygu'a* representan la ofrenda más efectiva que se les hace a los espíritus, mediante la cual se les pone de buen humor; «hace sus mentes benévolas», corno reza la estereotipada frase de los indígenas. En el *yolova* se les ofrece a los espíritus aquello que es más valioso para los vivos. Se supone que los visitantes sombríos se llevan la parte fantasmal o espíritus del *vaygu'a* y hacen un *tanarere* en la playa de Tuma, exactamente igual que las expediciones kula hacen un *tanarere* con los objetos preciosos adquiridos al regresar a su playa (véase capítulo XV, apartado IV). En todo esto hay una clara expresión de la actitud mental de los indígenas, que consideran a los *vaygu'a* como un bien supremo en sí mismos y no como riquezas convertibles, ornamentos en potencia o ni siquiera como instrumentos de poder. Poseer un *vaygu'a* es estimulante, reconfortante y apaciguante en sí mismo. Miran los *vaygu'a* y los manipulan durante horas; en determinadas circunstancias, el simple contacto transmite su virtud.

Ello se manifiesta de forma mucho más clara en una costumbre que se observa en las defunciones. El difunto es rodeado y cubierto de objetos preciosos que todos sus parientes, sanguíneos y políticos, prestan para tal ocasión, llevándoselos luego cuando fallece definitivamente, en tanto que

los propios *vaygu'a* del individuo permanecen en el cadáver durante algún tiempo. Se dan varias versiones y justificaciones de esta costumbre. Así, se dice que es un regalo a Topileta, el guardián del otro mundo; también que debe llevárselos consigo de forma espiritual para conseguir una situación social elevada en Tuina; o simplemente que se dejan para adornar y hacer más felices los últimos momentos del agonizante. Sin duda que todas estas creencias se dan a la par y todas son compatibles, a la vez que expresan la actitud emocional básica: la acción confortadora de los objetos preciosos. Se aplican a los agonizantes como algo que les puede resultar benéfico, como algo que les procura placer, tranquilizando y fortaleciendo al mismo tiempo. Los colocan en la frente, los colocan en el pecho, los frotan por el vientre y los costados, y agitan algunos *vaygu'a* delante de las narices. Con frecuencia he visto hacerlo, de hecho, los he observado haciéndolo durante horas, y creo que en el fondo existe una compleja actitud emocional e intelectual: el deseo de inspirar, con la vida y al mismo tiempo de preparar para la muerte; de sujetarlo a este mundo y de prepararlo para el otro; pero, sobre todo, el profundo sentimiento de que los *vaygu'a* son el supremo reconfortante, de que rodear a un hombre de ellos, incluso en su peor momento, hace que este momento sea menos malo. Probablemente, la misma actitud mental está en el fondo de la costumbre que prescribe que los hermanos de la viuda entreguen *vaygu'a* a los hermanos del difunto; siendo luego devueltos los mismos *vaygu'a* en el mismo día. Pero se mantienen el tiempo suficiente para reconfortar a quienes, según la creencia indigna sobre el parentesco, se ven más directamente afectados por el fallecimiento, En todo lo dicho encontrarnos la expresión de la misma actitud mental, el inmenso valor que se concede a la riqueza condensada, la forma seria y respetuosa de tratarla, la idea y el sentimiento de que es un receptáculo del mayor bien. Los *vaygu'a* se valoran de forma completamente diferente de aquella en que nosotros valoramos nuestras riquezas. El símbolo bíblico del becerro de oro más podría aplicarse a su actitud que a la nuestra, aunque no sería correcto decir que ellos ¿adoren los *vaygu'a,* pues no adoran nada. Quizá los *vaygu'a* podrían ser denominados "objetos de culto," en el sentido en que lo sugieren los hechos del Kula y los datos que se acaban de mencionar; es decir, en la medida en que se manejan de forma ritual en algunos de los actos más importantes de la vida indígena.

II. EL KULA UN NUEVO TIPO DE FENÓMENO

Por tanto, en muchos aspectos, el kula nos presenta un nuevo tipo de fenómeno, situado en el límite entre lo ceremonial lo comercial y que

expresa una actitud mental compleja e interesante. Pero aunque sea nuevo, difícilmente podrá ser único. Pues escasamente podemos imaginarnos que un fenómeno social de tal escala y, sin lugar a dudas, tan hondamente relacionado con los estratos fundamentales de la naturaleza humana, pudiera ser tan sólo un juego y una fantasía que se da en un único punto de la tierra. Una vez hemos encontrado este nuevo tipo de hecho etnográfico, podemos esperar que otros similares o parecidos se encuentren en algún otro lugar. Pues la historia de nuestra ciencia puede mostrar muchos casos en que, habiendo sido descubierto un nuevo tipo de fenómeno, explicado por la teoría, discutido y analizado, se ha encontrado a continuación en todas partes del mundo. El *tabú*, la palabra polinesia y la costumbre polinesia, ha servido como prototipo y epónimo para normas similares que se encuentran entre todos los salvajes y los bárbaros así como en las razas civilizadas. El totemismo, encontrado por primera vez en una tribu de indios norteamericanos y sacado a la luz por la obra de Frazer, más tarde ha observado en todas partes de forma tan amplia y total que su historiador, al escribir su primer librito, ha podido llenar cuatro volúmenes. La concepción *mana*, descubierta en una pequeña comunidad melanesia, tras la obra de Hubert, Mauss, Marett y otros, se ha demostrado de fundamental importancia y no hay duda de que *mana*, con o sin nombre, figura y figura extensamente en las creencias y prácticas mágicas de todos los indígenas. Estos son los ejemplos más clásicos y más conocidos, y podrían multiplicarse con muchos otros si fuera necesario. Fenómenos de «tipo totémico» o de «tipo mana» o de «tipo tabú», dado que cada uno de ellos representa una actitud fundamental del salvaje frente a la realidad, se encuentran dondequiera que se han hecho investigaciones etnográficas.

Igualmente con el Kula, si representa un tipo fundamental de actividad y de actitud humana, nueva pero no caprichosa, podemos confiar en que encontraremos fenómenos parecidos y similares en otros estudios etnográficos. Podemos vigilar si las transacciones económicas expresan una actitud reverencial, casi de adoración, hacía los bienes preciosos que se intercambian o manejan; si implican un nuevo tipo de propiedad temporal, intermitente y acumulativa; si se desarrolla en una organización social vasta y compleja y con sistemas de empresas eco- nómicas por medio del cual se lleva a cabo. Tal es el tipo Kula de actividades semieconómicas, semiceremoniales. A no dudarlo, seria fútil esperar una réplica exacta de esta institución en cualquier otro lugar, con los mismos detalles concretos, tales como la ruta circular por la que se desplazan los objetos preciosos, la dirección concreta en que debe desplazarse cada una de las clases y la existencia de regalos de solicitud e intermedios. Todos estos aspectos

técnicos son importantes e interesantes, pero probablemente se relacionan de una u otra forma con las particulares condiciones locales del Kula. Lo que se puede esperar descubrir en otras partes del mundo son las ideas fundamentales del Kula y los rasgos principales de su estructura social, y a ello deben estar atentos los investigadores de campo.

Para el estudioso teórico, interesado sobre todo en el problema de la evolución, el Kula puede proporcionar algunas reflexiones sobre los orígenes de la riqueza y el valor, del comercio y de las relaciones económicas en general. También puede arrojar alguna luz sobre el desarrollo de la vida ceremonial y sobre la influencia de los fines económicos y las ambiciones en la evolución de las relaciones intertribales y en la primitiva ley internacional. Para el estudiante que considere los problemas etnológicos sobre todo desde el punto de vista de los contactos entre culturas y se interese por la difusión de las instituciones, la transmisión de objetos y creencias, el Kula tampoco es menos importante. Se encuentra aquí un nuevo tipo de contacto intertribal, de relaciones entre diversas comunidades de cultura ligera pero precisamente diferenciadas, y de unas relaciones no espasmódicas o accidentales, sino reguladas y permanentes. Completamente al margen del hecho de tratar de explicar cómo se originaron las relaciones kula entre las diversas tribus, nos enfrentarnos con un problema de contacto entre culturas.

Estos pocos comentarios deben ser suficientes, pues no puedo adentrarme en una especulación teórica, Sin embargo, hay un aspecto del Kula al que debe prestarse atención desde la perspectiva de su importancia teórica. Hemos visto que esta institución presenta diversos aspectos que se entrelazan e influyen mutuamente. Tomando sólo dos, la empresa económica y el ritual mágico constituyen un todo inseparable, influyéndose mutuamente las fuerzas de la creencia mágica y los esfuerzos humanos. Cómo sucede esto, ya se ha descrito con detalle en los capítulos anteriores.

III. CRÍTICA DE CIERTAS HIPÓTESIS ANTROPOLÓGICAS

Pero me parece a mí que una comparación y un análisis más profundos de cómo ambos aspectos culturales dependen el uno del otro, podría aportar algún material interesante para la reflexión teórica. De hecho, me parece que daría lugar a un nuevo tipo de teoría. La continuidad temporal y la influencia de las etapas previas sobre las posteriores es el objeto principal de los estudios sobre la evolución, tal como los practica la escuela clásica de antropología inglesa (Taylor, Frazer, Westermarclç,

Sydney, Hartland, Crawey). La escuela etnológica (Ratzel, Foy, Grabner, W. Schmidt, Rivers y Eliott Smith) estudia la influencia de entre las culturas por contacto, infiltración y transmisión. La influencia del medio sobre las instituciones culturales y la raza la estudia la antropogeografía (Ratzel y otros). La influencia entre los distintos aspectos de una institución, el estudio de los mecanismos sociales y psicológicos en que se basa una institución constituyen un tipo de estudios teóricos que hasta ahora sólo se han practicado de forma balbuceante, pero me arriesgaría a decir que tarde o temprano tendrán su momento. Este tipo de investigación abrirá camino y suplirá material para las otras.

En uno o dos puntos de los capítulos anteriores, se ha hecho alguna detallada digresión con objeto de criticar los puntos de vista que perviven, tanto en nuestros hábitos de pensamiento como en algunos manuales, sobre la naturaleza económica del hombre primitivo: la concepción de un ser racional que sólo pretende satisfacer sus necesidades más elementales y hacerlo de acuerdo con el principio económico del menor esfuerzo. Este hombre económico siempre sabe dónde exactamente radica su interés económico y trata de conseguirlo por el camino más corto. En el fondo de la llamada concepción materialista de la historia reposa una idea análoga del ser humano, quien, en cualquier cosa que proyecta o persigue, sólo lleva en el corazón un interés material de tipo puramente utilitario. Ahora bien, espero que, cualquiera que sea el significado del kula para la Etnología, su significado para la ciencia general de la cultura consista en ser un instrumento para disipar tales condiciones groseras y materialistas de la humanidad primitiva, y que induzca tanto al especulador como al observador a profundizar en el análisis de los hechos económicos. De hecho el Kula demuestra que toda la concepción del valor primitivo, la misma costumbre incorrecta de llamar a los objetos de valor «dinero» o «*currency*» y las ideas habituales sobre el comercio y la propiedad primitivos, todos deben revisarse a la luz de nuestra institución.

Al principio de este libro, en la introducción, prometía al lector, en cierto modo, que recibiría una vívida impresión de acontecimientos que le capacitarían para verlos con la perspectiva indígena, sin que al mismo tiempo se perdiera de vista el método mediante el cual yo había obtenido, los datos. En la medida de lo que me ha sido posible he tratado de presentarlo todo en términos de hechos concretos, dejando que los indígenas hablen por si mismos, realicen sus transacciones y lleven a cabo sus actividades delante de los ojos del lector. He tratado de enriquecer mi descripción con datos y detalles, equiparlo con documentos, con cifras, con ejemplos de hechos verdaderamente acaecidos. Pero al mismo tiempo, mi

convicción, como se ha repetido una y otra vez, es que lo realmente importante no son los detalles, ni los hechos, sino el uso científico que hagamos de ellos. Así, los detalles y los aspectos técnicos del Kula sólo adquieren su significado en la medida en que expresan alguna actitud fundamental de la mentalidad indígena, y de esta forma amplíen nuestro conocimiento, ensanchen nuestra visión y profundicen nuestra comprensión de la naturaleza humana.

Lo que verdaderamente me importa al estudiar los indígenas es su visión de las cosas, su *Weltanschauung*, el aliento de vida y realidad que respiran y por el que viven. Cada cultura humana da a sus miembros una visión concreta del mundo, un determinado sabor de la vida. Pasando revista a la historia de la Humanidad y a los diversos lugares de la Tierra, lo que siempre me ha cautivado más e inspirado el auténtico deseo de penetrar en otras culturas y entender otros tipos de vida, es la posibilidad de ver el mundo y la existencia desde los distintos ángulos peculiares a cada cultura.

Detenerse un momento ante un hecho curioso y extraordinario, divertirse en la contemplación y no tomar en cuenta más que su apariencia bizarra, verlo como una curiosidad y coleccionarlo en el museo de la memoria o en el almacén de las anécdotas, esta actitud mental siempre me ha sido extraña y me ha repugnado. Algunas personas son incapaces de aprehender el significado profundo y la realidad psicológica de todo lo que en apariencia les es extraño, a primera vista incomprensible, de una cultura distinta. Estas personas no han nacido para ser etnólogos. Es en el amor por la síntesis final, lograda por la asimilación y comprensión de todos los elementos de una cultura y, todavía más, en el amor a la variedad e independencia de las distintas culturas, donde se puede reconocer al verdadero artífice de la verdadera Ciencia del Hombre.

Sin embargo, hay un punto de vista todavía más profundo y más importante que el amor por gustar la variedad de modos de la vida humana, y es el deseo de convertir tal conocimiento en sabiduría. Aunque pueda concedérsenos por un momento penetrar en el alma del salvaje y mirar el mundo exterior a través de sus ojos y sentir lo que *él* pueda sentir, sin embargo, nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra propia visión del mundo, entender nuestra propia naturaleza y hacerla, intelectual y artísticamente, mejor. Aprehendiendo la visión esencial de los otros, con el respeto y la verdadera comprensión que se les debe incluso a los salvajes, no hacemos sino ampliar nuestra propia visión. No podremos alcanzar la última sabiduría socrática de conocernos a nosotros mismos si nunca abandonamos los estrechos límites de nuestras costumbres, creencias y prejuicios en que

todos los hombres nacemos. Ninguna enseñanza puede ser mejor en este sentido de ultima importancia que el hábito mental que nos permita tratar las creencias y los valores de otros hombres desde este punto de vista. Ni nunca ha necesitado tanto como ahora la Humanidad civilizada tal tolerancia, en este momento en que los prejuicios, la mala voluntad y el ánimo de venganza separan a las naciones europeas, cuando todos los ideales tenidos y proclamados como los mayores logros de la civilización, la ciencia y la religión se han desmoronado. La Ciencia del Hombre, en su versión más noble y profunda, debe conducirnos a un conocimiento, una tolerancia y una generosidad basados en la comprensión del punto de vista de los otros hombres.

Los estudios de etnología tan frecuentemente malentendidos por sus propios devotos como una inútil persecución de curiosidades, como una incursión por las formas salvajes y fantásticas de «costumbres bárbaras y supersticiones groseras» podrían convertirse en una de las disciplinas de la investigación científica más profundamente filosóficas y esclarecedoras del espíritu. Más ¡ay!, la Etnología tiene las horas contadas; ¿saldrá a la luz de su verdadero significado e importancia antes de que sea demasiado tarde?

MARVIN HARRIS (1927-2001)

Nació el 18 de agosto en Brooklin, Nueva York. Su familia era de origen ruso-judio. Se graduó en la Universidad de Columbia en Antropología en 1948 y realizó trabajo de campo en Mozambique entre 1956 y 1957, llevando a cabo un programa de investigación relacionado con la influencia portuguesa en la transformación cultural de los pueblos africanos.

Profesor asociado de Antropología en Columbia de 1959 a 1963, será titular en la misma universidad de 1963 a 1980. Durante estos años participará en la lucha política, y en la defensa de los estudiantes durante el enfrentamiento entre estos y la administración en las revueltas de 1968.

En los años 1960 y 1970 vivirá en Leonia, en Nueva Jersey, pero el descontento con la política académica de la Universidad de Columbia, le llevaron a aceptar un puesto en la Universidad de Florida en Gainseville en 1980.

Entre la veintena de libros que ha publicado caben destacar *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, El materialismo cultural, Antropología cultural, Caníbales, y reyes. Los orígenes de la cultura, Vacas cerdos, guerras y brujas* y *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna.*

Su investigación abarca temas como el racismo, la evolución y la cultura, pero también la cultura americana de masas, los hábitos alimentarios, así como una critica a la historia de la antropología en su conjunto.

La influencia de Karl Marx es notable en su concepción del materialismo cultural, como intento de comprender las causas de las semejanzas y diferencias entre las sociedades y culturas, según el cual la vida social humana es una reacción frente a los problemas prácticos de la existencia.

Las causas de los fenómenos que Harris estudia, están en las explicaciones materiales de tipo práctico, pues las creencias y prácticas se hallan fundadas en condiciones, necesidades y actividades que se apoyan en elementos terrenales, palpables y ordinarios. Toda cultura está recubierta de mitos y leyendas que ocultan las verdades desnudas de la vida social. Por ejemplo, el que en India las vacas se consideren como algo sagrado, es una de esas formas que adopta ese recubrimiento con el que aparecen las

creencias y practicas humanas que es necesario destapar, para ver lo que hay debajo.

Con su énfasis en la relación entre producción, reproducción y ecología, su estrategia se opone a las formulaciones en las que las ideas, los valores morales y las creencias estéticas y religiosas sirven de explicación a los acontecimientos cotidianos de la vida social.

La primacía de la infraestructura sobre la superestructura no le impide sin embargo, rechazar la dialéctica como un modo simplista, vulgar y mecánico por el cual todos los sistemas sociales evolucionan a través de una serie de negaciones contradictorias, sin tener en cuenta elementos tan destacados, como la presión reproductora o las variables ecológicas y el gasto de energía en el conjunto de las condiciones materiales.

Su ya famosa distinción entre *emic* y *etic*, es decir, entre como categorizar y perciben el mundo la gente local(el punto de vista del nativo) y como lo hace el investigador y el científico, presenta puntos de conflicto y de intersección que el propio Harris ha señalado, por lo que hay que entenderlas como categorías variables dentro de una relación.

El materialismo cultural señala la prioridad estratégica de los procesos y condiciones *etic* y conductuales, sobre los de índole *emic* y mental, y de los procesos y condiciones infraestructurales sobre los estructurales y superestructurales, aunque estos últimos puedan alcanzar cierto grado de autonomía con respecto a la infraestructura conductual *etic.*

Por último señalar que el materialismo cultural, frente a otras antropologías que Harris tilda de idealistas, representa un intento de construir teorías que incorporen regularidades sujetas a leyes que están presentes en la naturaleza pues sólo así la antropología se convertirá en una ciencia.

EL POTLATCH [1]

Algunos de los estilos de vida más enigmáticos exhibidos en el museo de etnografía del mundo llevan la impronta de un extraño anhelo conocido como el «impulso de prestigio». Según parece, ciertos pueblos están tan hambrientos de aprobación social como otros lo están de carne. La cuestión enigmática no es que haya gentes que anhelen aprobación social, sino que en ocasiones su anhelo parece volverse tan fuerte que empiezan a competir entre sí por el prestigio como otras lo hacen por tierras o proteínas o sexo. A veces esta competencia se hace tan feroz que parece convertirse en un fin en sí misma. Toma entonces la apariencia de una obsesión totalmente separada de, e incluso opuesta directamente a, los cálculos racionales de los costos materiales.

Vance Packard tocó una fibra sensible cuando describió a los Estados Unidos como una nación de buscadores competitivos de estatus. Parece ser que muchos americanos pasan toda su vida intentando ascender cada vez más alto en la pirámide social simplemente para impresionar a los demás. Se diría que estamos más interesados en trabajar para conseguir que la gente nos admire por nuestra riqueza que en la misma riqueza, que muy a menudo no consiste sino en baratijas de cromo y objetos onerosos o inútiles. Es asombroso el esfuerzo que las gentes están dispuestas a realizar para obtener lo que Thorstein Veblen describió como la emoción vicaria de ser confundidas con miembros de una clase que no tiene que trabajar. Las mordaces expresiones de Veblen «consumo conspicuo» y «despilfarro conspicuo» recogen con exactitud un sentido del deseo especialmente intenso de «no ser menos que los vecinos» que se oculta tras las incesantes alteraciones cosméticas en las industrias de la automoción, de los electrodomésticos y de las prendas de vestir.

A principios del siglo actual, los antropólogos se quedaron sorprendidos al descubrir que ciertas tribus primitivas practicaban un consumo y un despilfarro conspicuos que no encontraban parangón ni siquiera en la más despilfarradora de las modernas economías de consumo. Hombres ambiciosos, sedientos de estatus competían entre sí por la aprobación social dando grandes festines. Los donantes rivales de los festines se juzgaban unos a otros por la cantidad de comida que eran capaces de suministrar, y un festín tenía éxito sólo si los huéspedes podían comer hasta quedarse estupefactos, salir tambaleándose de la casa, meter sus dedos en la garganta, vomitar y volver en busca de más comida.

---

[1] Harris, Marvin: Vacas, cerdos, guerras y brujas, Alianza, Madrid, 2006.

El caso más extraño de búsqueda de estatus se descubrió entre los amerindios que en tiempos pasados habitaban las regiones costeras del sur de Alaska, la Columbia Británica y el estado de Washington. Aquí los buscadores de estatus practicaban lo que parece ser una forma maniaca de consumo y despilfarro conspicuos conocida como potlatch. El objeto del potlatch era donar o destruir más riqueza que el rival. Si el donante del potlatch era un jefe poderoso, podía intentar avergonzar a sus rivales y alcanzar admiración eterna entre sus seguidores destruyendo alimentos, ropas y dinero. A veces llegaba incluso a buscar prestigio quemando su propia casa.

Ruth Benedict ha hecho famoso el potlatch en su libro *Patterns of Culture*, que describe cómo funcionaba el potlatch entre los kwakiutl, habitantes aborígenes de la isla de Vancouver. Benedict pensaba que el potlatch formaba parte de un estilo de vida megalómano característico de la cultura kwakiutl en general. Era «la taza» que Dios les había otorgado para que bebieran de ella. Desde entonces, el potlatch ha sido un monumento a la creencia de que las culturas son las creaciones de fuerzas inescrutables y personalidades perturbadas. Como consecuencia de la lectura de *Patterns of Culture*, los expertos en muchos campos concluyeron que el impulso de prestigio hacía completamente imposible cualquier intento de explicar los estilos de vida en términos de factores prácticos y mundanos.

Quiero mostrar aquí que el potlatch kwakiutl no era el resultado de caprichos maniacos, sino de condiciones económicas y ecológicas definidas. Cuando estas condiciones están ausentes, la necesidad de ser admirados y el impulso de prestigio se expresan en prácticas de estilos de vida completamente diferentes. El consumo no conspicuo sustituye al consumo conspicuo, se prohíbe el despilfarro conspicuo y no hay buscadores competitivos de estatus.

Los kwakiutl solían vivir en aldeas de casas de madera, próximas a la costa y en medio de bosques de lluvias de cedros y abetos. Pescaban y cazaban en los fiordos y estrechos salpicados de islas de Vancouver en enormes canoas. Siempre ávidos de atraer a los comerciantes, hacían destacar sus aldeas erigiendo en la playa los troncos de árboles esculpidos que erróneamente hemos llamado «postes totémicos». Los grabados en estos postes simbolizaban los títulos ancestrales que reivindicaban los jefes de la aldea.

Un jefe kwakiutl nunca estaba satisfecho con el respeto que le dispensaban sus propios seguidores y jefes vecinos. Siempre estaba inseguro de su estatus. Es verdad que los títulos de la familia que reivindicaba

pertenecían a sus antepasados. Pero había otras gentes que podían trazar la filiación desde los mismos antepasados y que tenían derecho a rivalizar con él por el reconocimiento como jefe. Por tanto, todo jefe se creía en la obligación de justificar y validar sus pretensiones a la jefatura, y la manera prescrita de hacerlo era celebrar potlatches. Éstos eran ofrecidos por un jefe anfitrión y sus seguidores en honor de otro jefe, que asistía en calidad de huésped, y sus seguidores. El objeto del potlatch era mostrar que el jefe anfitrión tenía realmente derecho a su estatus y que era más magnánimo que el huésped. Para demostrarlo, donaba al jefe rival y a sus seguidores una gran cantidad de valiosos regalos. Los huéspedes menospreciaban lo que recibían y prometían dar a cambio un nuevo potlatch en el cual su propio jefe demostraría que era más importante que el anfitrión anterior, devolviendo cantidades todavía mayores de regalos de más valor.

Los preparativos para el potlatch exigían la acumulación de pescado seco y fresco, aceite de pescado, bayas, pieles de animales, mantas y otros objetos de valor. El día fijado, los huéspedes remaban en sus canoas hasta la aldea del anfitrión y penetraban en la casa del jefe. Allí se atiborraban de salmón y bayas silvestres, mientras les entretenían danzarines disfrazados de dioses castor y pájaros-trueno.

El jefe anfitrión y sus seguidores disponían en montones bien ordenados la riqueza que se iba a distribuir. Los visitantes miraban hoscamente a su anfitrión, quien se pavoneaba de un lado para otro, jactándose de lo que les iba a dar. A medida que iba contando las cajas de aceite de pescado, las cestas llenas de bayas, y los montones de mantas, comentaba en plan burlón la pobreza de sus rivales. Finalmente, los huéspedes, cargados de obsequios, eran libres de regresar en sus canoas a su propia aldea. Herido en su amor propio, el jefe huésped y sus seguidores prometían desquitarse. Esto sólo se podía conseguir invitando a sus rivales a participar en un nuevo potlatch y obligándoles a aceptar cantidades de objetos de valor aún mayores que las recibidas con anterioridad.

Si consideramos todas las aldeas kwakiutl como una sola unidad, el potlatch estimulaba un flujo incesante de prestigio y objetos de valor que circulaban en direcciones opuestas.

Un jefe ambicioso y sus seguidores tenían rivales de potlatch en varias aldeas diferentes a la vez. Especialistas en el cómputo de los bienes vigilaban de cerca lo que se debía realizar en cada aldea para igualar la partida. Aunque un jefe lograra vencer a sus rivales en un lugar, todavía tendría que enfrentarse a sus adversarios en otro.

En el potlatch, el jefe anfitrión solía decir cosas como estas: «Soy el único gran árbol. Que venga vuestro contador de bienes para que en vano trate de contar la riqueza que se va a distribuir.» Entonces los seguidores del jefe exigían silencio a los huéspedes, advirtiéndoles: «Tribus, no hagáis ruido. Callaos o provocaremos una avalancha de riqueza de nuestro jefe, la montaña sobresaliente.» En algunos casos, no se distribuían mantas y otros objetos de valor, sino que se destruían. A veces los jefes célebres por su magnificencia decidían dar «festines de grasa», en los que vertían cajas de aceite, obtenido del salmón o «pez bujía», al fuego situado en el centro de la casa. Mientras las llamas chisporroteaban, un humo oscuro y denso llenaba la habitación. Los huéspedes permanecían impasibles en sus asientos o incluso se quejaban del ambiente frío mientras el destructor de riqueza declamaba: «Soy el único en la tierra, el único en el mundo entero que consigue elevar este humo desde el comienzo del año hasta el final para las tribus invitadas». En algunos festines de grasa, las llamas incendiaban los tablones del tejado y toda la casa se convertía en una ofrenda de potlatch, causando la mayor de las vergüenzas entre los huéspedes y gran regocijo entre los anfitriones.

Según Ruth Benedict, el anhelo obsesivo de estatus de los jefes kwakiutl era la causa de los potlatch. «Juzgados por las pautas de otras culturas —escribía— los discursos de sus jefes son pura megalomanía. El objeto de todas las empresas de los kwakiutl era mostrarse superior a los rivales.» Según su opinión, todo el sistema económico aborigen del Noroeste del Pacífico «estaba al servicio de esta obsesión».

Pienso que Benedict se equivocaba. El sistema económico de los kwakiutl no estaba puesto al servicio de la rivalidad de estatus; antes bien, la rivalidad de estatus se orientaba al servicio del sistema económico.

Todos los ingredientes básicos de los festines kwakiutl, salvo sus aspectos destructivos, están presentes en las sociedades primitivas ampliamente dispersas por partes diferentes del mundo. En su núcleo fundamental el potlatch es un festín competitivo, un mecanismo casi universal para asegurar la producción y distribución de riqueza entre pueblos que todavía no han desarrollado plenamente una clase dirigente.

Melanesia y Nueva Guinea ofrecen la mejor oportunidad para estudiar la donación de festines competitivos en condiciones relativamente prístinas. En toda esta región, están los llamados «grandes hombres» (big men), que deben su estatus superior al gran número de festines que cada uno ha patrocinado durante su vida. Los hombres que aspiren a tal condición deben

realizar un esfuerzo intensivo para acumular la riqueza necesaria que exige la donación de un festín.

Por ejemplo, entre el pueblo de habla kaoka de las Islas Salomón, el individuo sediento de estatus inicia su carrera mandando a su esposa e hijos cultivar huertos de ñame más grandes. Como ha descrito el antropólogo australiano Ian Hogbin, el kaoka que desea convertirse en un «gran hombre» consigue que sus parientes y compañeros de edad le ayuden a pescar. Después, pide a sus amigos cerdas y aumenta el tamaño de su piara. Cuando han nacido las crías, aloja los animales adicionales entre sus vecinos. Pronto parientes y amigos presienten que el joven va a tener éxito. Ven sus grandes huertos y su gran piara de cerdos y redoblan sus propios esfuerzos para hacer memorable el próximo festín.

Desean que el joven candidato recuerde que ellos le han ayudado cuando se convierta en un «gran hombre». Finalmente todos se reúnen y construyen una casa muy hermosa. Los hombres emprenden una última expedición de pesca. Las mujeres recogen ñames y leña, hojas de bananas y cocos. Cuando llegan los huéspedes (como sucede con el potlatch), la riqueza está repartida en montones bien ordenados y se exhibe para que todos la cuenten y admiren.

El día en que un joven llamado Atana dio un festín Hogbin contó los siguientes artículos: doscientas cincuenta libras de pescado seco, tres mil tartas de ñame y coco, once grandes cuencos de budín de ñame y ocho cerdos. Todo esto era el resultado directo del esfuerzo de trabajo extra organizado por Atana. Pero algunos de los huéspedes, anticipando un acontecimiento importante, trajeron presentes que se agregaron a los artículos anteriores. Sus aportaciones elevaron el total a trescientas libras de pescado, cinco mil tartas, diecinueve cuencos de budín y trece cerdos. Atana procedió a dividir esta riqueza en doscientas cincuenta y siete partes, una para cada persona que le había ayudado ole había traído regalos, recompensando a algunos más que a otros. «Atana sólo se quedó con los restos», señala Hogbin. Esto es normal entre los buscadores de estatus en Guadalcanal, donde siempre se dice: «El donante del festín se queda con los huesos y las tartas estropeadas; la carne y la manteca es para los otros».

La actividad del «gran hombre», al igual que la de los jefes del potlatch, no conoce descanso. Ante la amenaza de verse reducido al estatus de plebeyo, el «gran hombre» está siempre atareado con los planes y preparativos para el siguiente festín. Puesto que hay varios «grandes hombres» por aldea y comunidad, estos planes y preparativos llevan a menudo a complejas maquinaciones competitivas para obtener el apoyo de

parientes y vecinos. Los «grandes hombres» trabajan y se preocupan más, pero consumen menos que cualquier otro. El prestigio es su única recompensa.

Podemos describir al «gran hombre» como un empresario-trabajador —los rusos les llaman «stajanovistas»— que presta importantes servicios a la sociedad al aumentar el nivel de producción. Como consecuencia de su anhelo de estatus, hay más gente que trabaja mucho más y produce más alimentos y otros objetos de valor.

En condiciones en las que todos tienen igual acceso a los medios de subsistencia, la donación de festines competitivos cumple la función práctica de impedir que la fuerza de trabajo retroceda a niveles de productividad que no ofrecen ningún margen de seguridad en crisis tales como la guerra o la pérdida de cosechas. Además, puesto que no hay instituciones políticas formales capaces de integrar las aldeas independientes en una estructura económica común, la donación de festines competitivos crea una extensa red de expectativas económicas. Esto tiene como consecuencia aunar el esfuerzo productivo de poblaciones mayores que las que puede movilizar una aldea determinada. Finalmente, la donación de festines competitivos actúa como un compensador automático de las fluctuaciones anuales en la productividad entre un conjunto de aldeas que ocupan diferentes microambientes: hábitats de la costa, de lagunas o de altiplanos. Automáticamente, los festines más importantes de un año dado tendrán como anfitriones a las aldeas que han gozado de las condiciones de pluviosidad, temperatura y humedad más favorables para la producción.

Todos estos puntos se aplican a los kwakiutl. Los jefes kwakiutl se asemejan a los «grandes hombres» melanesios, salvo en que operaban con un inventario tecnológico mucho más productivo y en un medio ambiente más rico. Como éstos, competían entre sí para atraer hombres y mujeres a sus aldeas. Los jefes de rango más alto eran los mejores proveedores y daban los potlatch más importantes. Los seguidores del jefe participaban indirectamente en su prestigio y le ayudaban a conseguir honores más altos. Los jefes mandaban esculpir los «postes totémicos». Éstos eran en realidad anuncios grandiosos cuya altura y audaz traza proclamaban que allí había una aldea con un jefe poderoso capaz de realizar grandes obras, y de proteger a sus seguidores del hambre y de la enfermedad. Al reivindicar los derechos hereditarios a los timbres de animales esculpidos en los postes, los jefes estaban diciendo en realidad que eran grandes proveedores de alimentos y confort. El potlatch era un medio de comunicar a sus rivales que o igualaran sus logros o se callaran.

Pese a la tensión competitiva manifiesta del potlatch, éste servía en los tiempos aborígenes para transferir alimentos y otros objetos de valor de centros con alta productividad a aldeas menos afortunadas. Podría decir esto incluso de una manera más fuerte: gracias al impulso competitivo, se aseguraban estas transferencias. Debido a las fluctuaciones impredecibles en las migraciones de los peces y en las cosechas de frutos silvestres y de vegetales, la donación de potlatches entre aldeas constituía una ventaja desde el punto de vista de la población regional como un todo. Cuando los peces desovaban en ríos cercanos y las bayas maduraban al alcance de la mano, los huéspedes del último año se convertían en los anfitriones del presente año. En los tiempos aborígenes el potlatch significaba que todos los años los ricos daban y los pobres recibían. Todo lo que un pobre tenía que hacer para comer era admitir que el jefe rival era un «gran hombre».

¿Por qué escapó a la atención de Ruth Benedict la base práctica del potlatch? Los antropólogos comenzaron a estudiar el potlatch mucho tiempo después que los pueblos aborígenes del Noroeste del Pacífico entablaran relaciones comerciales y de trabajo asalariado con los comerciantes y colonos rusos, ingleses, canadienses y americanos. Este contacto provocó rápidamente epidemias de viruela y otras enfermedades europeas que exterminaron una gran parte de la población nativa. Por ejemplo, la población de los kwakiutl disminuyó de 23.000, en 1836, a 2.000, en 1886. Este descenso intensificó automáticamente la competencia por la mano de obra. Al mismo tiempo, los salarios pagados por los europeos inyectaron cantidades de riqueza sin precedentes en la red del potlatch. Los kwakiutl recibieron de la Compañía de la Bahía de Hudson millares de mantas a cambio de pieles de animales. En los grandes potlatch, estas mantas sustituyeron a los alimentos como el artículo más importante a donar. La población en descenso pronto se encontró con más mantas y objetos de valor que los que podían consumir. Sin embargo, la necesidad de atraer a seguidores era mayor que nunca, debido a la escasez de mano de obra. De ahí que los jefes del potlatch ordenaran la destrucción de los bienes con la llana esperanza de que estas espectaculares demostraciones de opulencia atrajeran de nuevo a la gente a las aldeas vacías. Pero éstas eran prácticas de una cultura en vías de desaparición que luchaba por adaptarse a un nuevo conjunto de condiciones políticas y económicas; guardaban poca semejanza con el potlatch de los tiempos aborígenes.

La donación de festines competitivos tal como es concebida, narrada e imaginada por los participantes difiere mucho de la donación de festines competitivos considerada como adaptación a las oportunidades y constreñimientos materiales. En la elaboración onírica social —la

conciencia de los participantes de los estilos de vida— constituye una manifestación del anhelo insaciable de prestigio del «gran hombre» o del jefe del potlatch. Pero desde el punto de vista adoptado en este libro, el anhelo insaciable de prestigio es una manifestación de la donación de festines. Cada sociedad se sirve de la necesidad de aprobación social, pero no todas las sociedades vinculan el prestigio con el éxito en la donación de festines competitivos.

Para comprender adecuadamente su papel como fuente de prestigio debemos abordar este hecho desde la perspectiva evolutiva. Los «grandes hombres» como Atana o los jefes kwakiutl llevan a cabo una forma de intercambio económico conocida como redistribución. Es decir, reúnen los resultados del esfuerzo productivo de muchos individuos y después redistribuyen la riqueza acumulada en cantidades diferentes entre un grupo distinto de personas. Como he dicho, el «gran hombre» o redistribuidor kaoka trabaja mucho y se preocupa más, pero consume menos que cualquier otro en la aldea. No cabe decir lo mismo del jefe-redistribuidor kwakiutl. Los jefes importantes del potlatch realizaban las funciones empresariales y directivas necesarias para un gran potlatch, pero prescindiendo de alguna que otra expedición de pesca o de caza de leones marinos, dejaban el trabajo duro para sus seguidores. Los jefes más importantes del potlatch tenían incluso cautivos de guerra trabajando para ellos como esclavos. Desde el punto de vista de los privilegios de consumo, los jefes kwakiutl habían empezado a invertir la fórmula de los kaoka, quedándose con algo de la «carne y la manteca» para sí y dejando la mayor parte de los «huesos y las tartas estropeadas» para sus seguidores.

Siguiendo la línea evolutiva que conduce desde Atana, el «gran hombre» trabajador-empresario empobrecido, hasta los jefes kwakiutl semi-hereditarios, terminamos en las sociedades estatales gobernadas por reyes hereditarios que no realizan ningún trabajo industrial o agrícola básico y que guardan para sí la mayor parte y lo mejor de todas las cosas. A este nivel imperial, los poderosos gobernantes por derecho divino mantienen su prestigio construyendo vistosos palacios, templos y gigantescos monumentos, y hacen valer sus derechos a los privilegios hereditarios contra todos los posibles aspirantes, no mediante el potlatch, sino por la fuerza de las armas. Si invertimos la dirección, podemos pasar de los reyes a los jefes del potlatch y a los «grandes hombres», y de éstos a los estilos de vida igualitarios en los cuales desaparece toda ostentación competitiva o consumo conspicuo de índole individual, y en los que cualquier persona lo bastante estúpida para jactarse de su importancia es acusada de brujería y lapidada.

En las sociedades realmente igualitarias que han sobrevivido el tiempo suficiente para ser estudiadas por los antropólogos, no aparece la redistribución en forma de donación de festines competitivos. En vez de ello, predomina la forma de intercambio conocida como reciprocidad. La reciprocidad es el término técnico para un intercambio económico que tiene lugar entre dos individuos en el que ninguno especifica con precisión qué es lo que espera como recompensa ni cuándo lo espera. Superficialmente, los intercambios recíprocos no se parecen en nada a los intercambios. No se especifican las expectativas de una parte ni las obligaciones de la otra. Un grupo puede continuar recibiendo de otro durante bastante tiempo sin que el donante oponga resistencia alguna ni el receptor manifieste turbación. Sin embargo, no podemos considerar la transacción como puro regalo. Subyace una expectativa de devolución, y si el equilibrio entre los dos individuos se sale de madre, finalmente el donante comenzará a quejarse ya chismorrear. Se mostrará interés por la salud y cordura del receptor, y si la situación no mejora, la gente empezará a sospechar que el receptor está poseído por espíritus malignos o que practica la brujería. Es probable que en las sociedades igualitarias los individuos que violan persistentemente las normas de reciprocidad sean de hecho psicóticos y constituyan una amenaza para su comunidad.

Podemos hacernos alguna idea de lo que significan los intercambios recíprocos pensando en la manera en que intercambiamos bienes y servicios con nuestros parientes o amigos íntimos. Por ejemplo, suponemos que los hermanos no calculan el valor exacto en dólares de todo lo que hacen el uno por el otro. Deben sentirse libres para prestarse mutuamente sus camisas o sus discos y no dudan en pedirse favores. Cuando se trata de hermanos o amigos, ambas partes aceptan el principio de que, aunque se dé más de lo que se recibe, esto no afectará a la relación de solidaridad entre ellos. Si un amigo invita a otro a comer, no debe vacilar en ofrecer o aceptar una segunda o tercera invitación, aun cuando no se haya correspondido todavía a la primera comida. No obstante, también hay límites, pues al cabo de cierto tiempo la obligación de reciprocidad no saldada empieza a parecerse sospechosamente a la explotación. En otras palabras, todo el mundo quiere considerarse generoso pero nadie desea ser tildado de chupón. Esto es precisamente el dilema que se nos plantea en Navidad cuando intentamos recurrir al principio de reciprocidad al elaborar nuestras listas de compras. El regalo no puede ser ni demasiado barato ni demasiado caro; y, sin embargo, nuestros cálculos deben parecer totalmente casuales, por lo que quitamos la etiqueta del precio.

Pero para ver realmente la reciprocidad en acción hay que vivir en una sociedad igualitaria que carece de dinero y en la que nada se puede comprar o vender. En la reciprocidad todo se opone al cómputo y cálculo precisos de lo que una persona debe a otra. De hecho, la idea consiste en negar que alguien posee realmente algo. Podemos decir si un estilo de vida se basa o no en la reciprocidad sabiendo si la gente da o no las gracias. En sociedades realmente igualitarias, es de mala educación agradecer públicamente la recepción de bienes materiales o servicios. Por ejemplo, entre los semai de Malasia central nadie expresa nunca gratitud por la carne que un cazador distribuye en partes exactamente iguales entre sus compañeros. Robert Dentan, quien ha vivido con los semai, descubrió que dar las gracias era de muy mala educación, ya que sugería o bien que uno calculaba el tamaño del trozo de carne recibido, o bien que se estaba sorprendido por el éxito y generosidad del cazador.

En contraposición a la exhibición ostentosa del «gran hombre» kaoka, a la palabrería jactanciosa de los jefes del potlatch o a nuestra propia ostentación de símbolos de estatus, los semai siguen un estilo de vida en el que los que tienen mayor éxito deben ser los que menos llamen la atención. En su estilo de vida igualitario, la búsqueda de estatus mediante redistribución competitiva o cualquier forma de consumo o despilfarro conspicuos es literalmente inconcebible. Los pueblos igualitarios sienten repugnancia y temor ante la más ligera insinuación de ser tratados con generosidad o de que una persona piense que es mejor que otra.

Richard Lee, profesor de la Universidad de Toronto, cuenta una graciosa historia sobre el significado del intercambio recíproco entre cazadores y recolectores igualitarios. Lee había seguido a los bosquimanos durante la mayor parte del aun por el desierto del Kalahari, observando lo que comían. Los bosquimanos eran muy serviciales y Lee quiso mostrarles su gratitud, pero no tenía nada que ofrecerles que no alterara su dieta normal y su pauta de actividad habitual. Cuando se acercaban las Navidades supo que probablemente los bosquimanos acamparían al borde del desierto junto a aldeas en las que a veces obtenían carne mediante el comercio. Con la intención de donarles un buey como regalo de Navidad, fue en su jeep de aldea en aldea tratando de encontrar el buey más grande que pudiera comprar. Finalmente localizó en una aldea lejana un animal de proporciones monstruosas, cubierto con una gruesa capa de grasa. Como sucede con muchos pueblos primitivos, los bosquimanos anhelan la carne grasienta porque los animales que cazan son normalmente enjutos y correosos. Al volver al campamento, Lee llevó aparte a sus amigos y les dijo uno a uno

que había comprado el buey más grande que jamás había visto y que les iba a dejar que lo sacrificaran en Navidad.

El primer hombre que oyó la buena noticia se alarmó visiblemente. Preguntó a Lee dónde había comprado el buey, de qué color era, cuánto medían sus cuernos, y movió después la cabeza. «Conozco ese buey —dijo—. ¡Si sólo es huesos y pellejo! ¡Tienes que haber estado borracho para comprar ese despreciable animal!» Convencido de que su amigo no sabía realmente de qué buey estaba hablando, Lee se lo confió a otros bosquimanos, encontrando la misma reacción de asombro: «Has comprado este animal sin ningún valor? Naturalmente nos lo comeremos —solían decir todos—, pero no nos saciará. Comeremos y nos iremos a casa a dormir con las tripas rugiendo». Cuando llegaron las Navidades y se sacrificó finalmente el buey, la bestia resultó estar verdaderamente cubierta de una gruesa capa de grasa y fue devorada con sumo placer. Había carne y grasa más que suficientes para todo el mundo. Lee se dirigió a sus amigos e insistió en una explicación. «Sí, claro que supimos desde el principio cómo era realmente el buey —admitió un cazador—. Pero, cuando un joven sacrifica mucha carne llega a creerse un hombre importante o un jefe, y considera a todos los demás como sus servidores o sus inferiores. No podemos aceptar esto —continuó—. Rechazamos al que se jacta, porque algún día su orgullo le llevará a matar a alguien. De ahí que siempre hablemos de la carne que aporta como si fuera despreciable. De esta manera ablandamos su corazón y le hacemos amable.»

Los esquimales explicaban su temor a los donantes de regalos demasiado jactanciosos y generosos con el proverbio: «Los regalos hacen esclavos como los latigazos hacen perros». Y esto es exactamente lo que sucedió. En la perspectiva evolutiva, los donantes de regalos hicieron al principio regalos que provenían de su propio trabajo extra; pronto la gente se encontró con que tenía que trabajar mucho más para corresponder recíprocamente y hacer posible que los donantes les hicieran más regalos; finalmente, los donantes de regalos se volvieron muy poderosos y ya no necesitaban someterse a las reglas de reciprocidad. Podían obligar a la gente a pagar impuestos y a trabajar para ellos sin redistribuir lo que guardaban en sus almacenes y palacios. Por supuesto, como reconocen de vez en cuando políticos y «grandes hombres» modernos, es más fácil obtener «esclavos, que trabajen para uno si se les da de vez en cuando un gran festín en vez de azotarles todo el tiempo.

Si pueblos como los esquimales, los bosquimanos y los semai comprendieron los peligros de donar regalos, ¿por qué permitieron otros que

prosperasen los donantes de regalos? Y, ¿por qué se permitió a los «grandes hombres» henchirse de orgullo hasta el punto de esclavizar a la misma gente cuyo trabajo hizo posible su gloria? Una vez más, sospecho que estoy a punto de intentar explicar todo a la vez. Pero permitidme hacer algunas sugerencias.

La reciprocidad es una forma de intercambio económico que se adapta principalmente a condiciones en las que la estimulación de un esfuerzo productivo extra intensivo tendría un efecto adverso para la supervivencia del grupo. Estas condiciones están presentes entre algunos cazadores y recolectores como los esquimales, semai y bosquimanos, cuya supervivencia depende totalmente del vigor de las comunidades naturales de plantas y animales existentes en su hábitat. Si los cazadores ponen en práctica de repente un esfuerzo concertado para capturar más animales y arrancar más plantas, corren el riesgo de deteriorar permanentemente el aprovisionamiento de caza en su territorio.

Lee descubrió, por ejemplo, que los bosquimanos trabajaban para su subsistencia sólo de diez a quince horas por semana, Este descubrimiento destruye eficazmente uno de los mitos de pacotilla de la sociedad industrial: a saber, que tenemos más tiempo libre en la actualidad que antes. Los cazadores y recolectores primitivos trabajan menos que nosotros, sin la ayuda de ningún sindicato, porque sus ecosistemas no pueden tolerar semanas y meses de un esfuerzo extra intensivo. Entre los bosquimanos, las personalidades stajanovistas que van de un lado para otro convenciendo a amigos y parientes para que trabajen más prometiéndoles un gran festín, constituirían una clara amenaza a la sociedad. Si consiguiera que sus seguidores trabajasen como los kaoka durante un mes, el bosquimano que aspira a convertirse en «gran hombre» exterminaría o ahuyentaría a millas de distancia a toda la caza, con lo que su pueblo moriría de hambre antes de finalizar el año. De ahí que entre los bosquimanos predomine la reciprocidad y no la redistribución y que el mayor prestigio corresponda al cazador seguro y discreto, que nunca se jacta de sus hazañas y que evita cualquier insinuación de que hace un regalo cuando divide el animal que ha matado.

La donación de festines competitivos y demás formas de redistribución eliminó la dependencia primordial de la reciprocidad cuando fue posible aumentar la duración e intensidad del trabajo sin infligir daños irreversibles a la capacidad de sustentación del hábitat. Precisamente esto se logró cuando los animales y plantas domesticados sustituyeron a los recursos alimentarios naturales. En líneas generales, cuanto más trabajo se

dedica a plantar y criar especies animales, mayor cantidad de alimentos se puede producir. La única dificultad estriba en que la gente no trabaja habitualmente más que lo estrictamente necesario. La redistribución fue la respuesta a este problema. La redistribución comenzó a aparecer a medida que el trabajo requerido para mantener un equilibrio recíproco con productores muy celosos y sedientos de prestigio fue aumentando. A medida que los intercambios recíprocos se volvían asimétricos, se convirtieron en regalos; y cuando éstos se acumularon, los donantes de regalos fueron recompensados con prestigio y contraprestaciones. Pronto predominó la redistribución sobre la reciprocidad y se otorgó mayor prestigio a los donantes de regalos más jactanciosos y calculadores, que engatusaban, avergonzaban y en última instancia obligaban a todo el mundo a trabajar mucho más de lo que un bosquimano hubiera imaginado posible.

Como indica el ejemplo de los kwakiutl, las condiciones adecuadas para el desarrollo de la donación de festines competitivos y de la redistribución también estaban presentes a veces entre poblaciones no agrícolas. Entre los pueblos costeros del Noroeste del Pacífico, las migraciones anuales del salmón, de otros peces migratorios y de los mamíferos marinos proporcionaban el equivalente ecológico de las cosechas agrícolas. El salmón o el «pez bujía» migraban en cantidades tan enormes que cuanto más trabajara la gente más peces podía capturar. Además, siempre que pescaran con redes de inmersión aborígenes, sus capturas no podían influir en las migraciones de desove y agotar el aprovisionamiento del próximo año.

Apartándonos momentáneamente de nuestro examen de los sistemas de prestigio reciprocitarios y redistributivos, podemos conjeturar que cualquier tipo principal de sistema político y económico utiliza el prestigio de una forma característica. Por ejemplo, tras la aparición del capitalismo en la Europa occidental, la adquisición competitiva de riqueza se convirtió una vez más en el criterio fundamental para alcanzar el estatus de «gran hombre». Sólo que en este caso los «grandes hombres», intentaban arrebatarse la riqueza unos a otros, y se otorgaba mayor prestigio y poder al individuo que lograba acumular y sostener la mayor fortuna. Durante los primeros años del capitalismo, se confería el mayor prestigio a los que eran más ricos pero vivían más frugalmente. Más adelante, cuando sus fortunas se hicieron más seguras, la clase alta capitalista recurrió al consumo y despilfarro conspicuos en gran escala para impresionar a sus rivales. Construían grandes mansiones, se vestían con elegancia exclusiva, se adornaban con joyas enormes y hablaban con desprecio de las masas empobrecidas. Entretanto, las clases media y baja continuaban asignando el

mayor prestigio a los que trabajaban más, gastaban menos y se oponían con sobriedad a cualquier forma de consumo y despilfarro conspicuos. Pero como el crecimiento de la capacidad industrial comenzaba a saturar el mercado de los consumidores, había que desarraigar a las clases media y baja de sus hábitos vulgares. La publicidad y los medios de comunicación de masas aunaron sus fuerzas para inducir a las clases media y baja a dejar de ahorrar y a comprar, consumir, despilfarrar o gastar cantidades de bienes y servicios cada vez mayores. De ahí que los buscadores de estatus de la clase media confirieran el prestigio más alto al consumidor más importante y más conspicuo.

Pero entretanto, los ricos se vieron amenazados por nuevas medidas fiscales enderezadas a redistribuir su riqueza. El consumo conspicuo por todo lo alto se hizo peligroso, volviéndose así de nuevo a otorgar el mayor prestigio a los que tienen más pero lo demuestran menos. Y como los miembros más prestigiosos de la clase alta ya no hacen alardes de su riqueza, se ha eliminado también algo de la presión sobre la clase media para participar en el consumo conspicuo. Esto me sugiere que el uso de pantalones vaqueros rotos y el rechazo de un consumismo manifiesto entre la juventud actual de la clase media tiene más que ver con la imitación de las corrientes establecidas por la clase alta que con la llamada revolución cultural.

Una última cuestión. Como he mostrado, la sustitución de la reciprocidad por la búsqueda competitiva de estatus hizo posible que poblaciones humanas más extensas sobrevivieran y prosperaran en una región determinada. Sin duda, la cordura de todo el proceso por el que la humanidad fue embaucada para trabajar mucho más con vistas a alimentar más gente en niveles de bienestar material sustancialmente iguales o incluso inferiores a los que gozan pueblos como los esquimales o los bosquimanos, es perfectamente cuestionable. La única respuesta que encuentro ante este desafío es que muchas sociedades primitivas rehusaron aumentar su esfuerzo productivo y no lograron incrementar la densidad de su población precisamente porque descubrieron que las nuevas tecnologías de «ahorrar trabajo» significaban en realidad que tenían que trabajar mucho más, así como sufrir un descenso en los niveles de vida. Pero la suerte de estos pueblos primitivos estaba ya echada tan pronto como alguno de ellos —no importa cuán lejos estuviera situado— cruzara el umbral de la redistribución y alcanzara la estratificación total de clases que se encuentra más allá de éste. Prácticamente todos los cazadores y recolectores reciprocitarios fueron destruidos o desplazados forzosamente a zonas apartadas por las sociedades más poderosas y más grandes que maximizaban la producción y la

población y estaban organizadas por clases gobernantes. En el fondo, esta sustitución fue esencialmente una cuestión de la capacidad de las sociedades más grandes, más densas y mejor organizadas para derrotar a los cazadores y recolectores simples en un conflicto armado. Se trataba de trabajar más o de perecer.

KARL POLANYI (1886-1964)

Nació en Viena, en una familia húngara de ascendencia judía. Estudió Derecho y Economía política en Budapest. En 1908, con veintidos años, fundó y fue el primer presidente del Círculo Galilei, una asociación de estudiantes progresistas cuyos miembros serían personas influyentes en la Hungría soviética.

Karl Polanyi participó en la Primera Guerra Mundial como oficial de caballería. Tras la contienda apoyó al gobierno socialdemócrata de Mihály Károlyi que en 1918 lideró la independencia húngara. En 1919 se proclamó la República Soviética de Hungría, presidida por Béla Kun, y Polanyi tuvo que huir a Viena donde, en 1923, se casó con Ilona Duczynska. Durante estos años organizó en su casa un seminario privado en torno al modelo de economía socialista democrática. Defendía una economía colectivizada pero no centralizada, organizada a través de instituciones municipales. El objetivo de su propuesta era evitar que las decisiones económicas se tomaran desde una base puramente técnica. De estas reuniones surgió su polémica con Ludwig von Mises, que en 1920 había negado la posibilidad del cálculo económico racional en un sistema socialista.

Entre 1924 y 1933 trabajó como articulista en *Der Oesterreichische Volkswirt*, una revista de actualidad económica. Fue en estos años cuando inició su crítica de la escuela económica austriaca liberal y comenzó a interesarse por el socialismo cristiano. Se integró en los círculos de socialistas cristianos ingleses y participó en el volumen *Christianity and the Social Revolution* (1935) con un artículo titulado “The Essence of Fascism”. Desde 1937 trabajó también como profesor en la *Workers Educational Association*, un programa de educación para adultos de las universidades de Oxford y Londres. Sus clases sobre historia económica de Inglaterra le proporcionaron parte de los materiales que luego empleó en su ensayo más conocido: *La gran transformación*. Polanyi escribió esta obra entre 1940 y 1943 en Estados Unidos gracias a una beca Rockefeller. La gran transformación se publicó en 1944 y fue bien acogida por la comunidad científica. Para entonces Polanyi ya había regresado a Londres, donde volvió a trabajar impartiendo clases para adultos y pronunciando conferencias sobre historia económica y social.

En 1947 Polanyi fue nombrado Profesor Visitante de Economía en la Universidad de Columbia. Sin embargo, el gobierno estadounidense negó el visado de entrada a su mujer a causa de su antigua militancia comunista en Austria. Finalmente el matrimonio se instaló en Canadá, cerca de Toronto,

desde donde Polanyi se desplazaba habitualmente a Nueva York para impartir sus clases. Hasta su retiro, en 1953, Polanyi impartió una asignatura sobre Historia Económica General centrada en el origen de las distintas instituciones económicas.

Tras su jubilación Polanyi recibió una ayuda de la Fundación Ford para estudiar los sistemas económicos de las civilizaciones antiguas. Polanyi organizó junto con Conrad Arensberg y Harry Pearson un grupo de investigación cuyos estudios se plasmaron en el volumen colectivo *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (1957), uno de los textos fundacionales del sustancialismo económico en antropología. En 1977 apareció una obra póstuma de Polanyi titulada *El sustento del hombre*. Se trata de un conjunto de textos editados por Harry Pearson a partir de apuntes de clases y textos inéditos de Polanyi que profundizan en las tesis de *Comercio y mercado*.

En 1963 Karl Polanyi e Ilona Duczynska editaron *The Plough and the Pen. Writings from Hungary 1930-1956*, una presentación de la literatura húngara al público angloparlante. En octubre de ese mismo año, Karl Polanyi visitó Hungría por primera vez desde 1919. Su última actividad pública fue la fundación de una revista titulada *Co-Existence.* Murió en 1964.

The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time, (1944) intenta explicar la gran crisis económica y social con la que, desde principios del siglo XX, concluyó en Occidente un periodo relativamente largo de paz y confianza en el librecambio. Concretamente, Polanyi busca las causas profundas de una amplia serie de conflictos y turbulencias que incluyen dos guerras mundiales, la caída del patrón oro o el surgimiento de nuevos proyectos políticos totalitarios. En último término, *La gran transformación* caracteriza el liberalismo económico como un proyecto utópico cuya puesta en práctica habría destruido los cimientos materiales y políticos de la sociedad moderna. Metodológicamente, *La gran transformación* une datos económicos, sociológicos y antropológicos para analizar acontecimientos históricos de gran magnitud.

La tesis básica de *La gran transformación* es considerar al sistema capitalista una anomalía histórica. En todas las sociedades antiguas, aunque hubiera diferentes tipos de mercado, los seres humanos se habían mantenido respetuosos con las reglas de la reciprocidad, redistribución solidaria y obligaciones comunales; sin embargo, la revolución industrial provoca una "gran transformación" destruyendo de forma irreversible aquellas formas de interrelación de las que estaba formado el tejido social.

El sistema capitalista y el mercado liberal no son resultado “necesario” o “natural” de la evolución social sino que tienen que ser impuestos violentamente por el aparato del Estado a petición de las clases burguesas y mercantiles. Un hecho destacado en la teoría de Polanyi, es oponer los sistemas económicos que están “empotrados” en el funcionamiento de estructuras sociales no económicas, como las relaciones de parentesco o las relaciones político-religiosas, al sistema mercantil que inaugura una nueva época al desprenderse de esas relaciones sociales comunitarias, encontrando en sí mismo las condiciones de su regulación interna.

Por tanto, mientras que los sistemas económicos tradicionales encuentran su fundamento en el funcionamiento de estructuras no económicas como el parentesco, la política o la religión, el liberalismo-capitalista sería un caso único con su funcionamiento autorregulado, al que se llegó tras realizar una “gran trasformación” en los principios sociales de la sociedad de fines del siglo XVIII y principios del XIX.

Polanyi distingue, entre los mercados, -un fenómeno casi universal pero de importancia social marginal-, y el moderno “sistema mercantil”, una novedad histórica que implica la integración de todos los mercados en una única economía nacional o internacional. Idealmente, en un sistema mercantil los mecanismos económicos funcionan sin la intervención consciente de la autoridad humana, no es preciso invocar más motivaciones económicas que el miedo al hambre y el deseo de ganancia y no se precisa otro requisito legal que la protección de la propiedad y el cumplimiento contractual.

Sin embargo, para Polanyi se trata de un modelo impracticable que, en realidad, también requiere de una permanente asistencia institucional externa para su desarrollo y reproducción. La expansión generalizada del mercado sólo fue posible mediante el fortalecimiento de las instituciones políticas centrales. El éxito del mercado requirió una intensa regulación política, ya que los estados son mucho más efectivos que los empresarios a la hora de impulsar el comercio. Es más, según Polanyi, las instituciones centralizadas tuvieron que encargarse de preservar la vida en la sociedad mercantil, recurrentemente abocada a la crisis material y política.

También analiza cómo se produce la circulación económica en las sociedades precapitalistas, donde la esfera económica no se ha separado de las relaciones de parentesco, sociales o religiosas. En estos sistemas, “las motivaciones individuales, definidas y articuladas, surgen como una norma de situaciones determinadas por hechos de orden extraeconómico (familiar,

político o religioso). El lugar de la pequeña economía familiar es poco más que un punto de intersección entre líneas de actividades llevadas a cabo por grupos de parentesco más amplios en diversas localidades

Polanyi divide las pautas principales tradicionales de intercambio económico en tres modalidades: la "reciprocidad", que supone movimientos entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas; la "redistribución", que consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro primero y, posteriormente, desde este centro hacia fuera otra vez; y el "intercambio", que implica movimientos recíprocos como los que se realizan en un sistema de mercado.

En realidad, esta división procede de los escritos antropológicos clásicos de autores como Bronislaw Malinowski, Raymond Firth o Thurnwald, que Polanyi cita abundantemente. El objetivo de Polanyi y su grupo era refutar las tesis del formalismo antropológico, que en aquel momento dominaban la sociología económica norteamericana y que postulaban la universalidad de las conductas instrumentales típicamente mercantiles.

Entre sus obras cabe destacar, *La Gran Transformación*(1944). En colaboración con K. Conrad, K. Arensburg y H.W. Pearson, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*(1957), con A Rotstein *Dahomey and the Slave Trade*(1966), *Primitive, Archaic and Modern Economics:* Essays of Karl Polanyi, 1968 y *The Livelihood of Man*, (1977).

LA LIBERTAD EN UNA SOCIEDAD COMPLEJA[1]

La civilización del siglo XIX no fue destruida por un ataque exterior o interior de los bárbaros; su vitalidad no se vio minada ni por las devastaciones de la Primera Guerra mundial, ni por la rebelión de un proletariado socialista o de una pequeña burguesía fascista. Su fracaso no fue consecuencia de supuestas leyes de la economía, tales como la baja tendencial de la tasa de ganancias, la del subconsumo o la de la superproducción. Su desintegración fue mas bien el resultado de un conjunto de causas muy diferentes: las medidas adoptadas por la sociedad para no verse aniquilada por la acción del mercado autorregulador. Al margen de circunstancias excepcionales, como las que reinaron en América del Norte en la época de la «frontera» abierta, el conflicto entre el mercado y las exigencias elementales de una vida social organizada le han conferido a este siglo su dinámica y producido tensiones y presiones específicas que, finalmente, destruyeron esta sociedad. Las guerras exteriores no hicieron más que acelerar su destrucción.

Tras un siglo de «mejoras ciegas», el hombre restauró su «hábitat». Si no se quería dejar que el industrialismo pusiese en peligro la especie humana, había que subordinarlo a las exigencias de la naturaleza del hombre. La verdadera crítica que se puede formular a la sociedad de mercado no es que se funde en lo económico —en cierto sentido, toda sociedad, cualquier sociedad, lo hace—, sino que su economía descanse en el interés personal. Una organización semejante de la vida económica es totalmente no- natural, en el sentido estrictamente empírico de que es excepcional. Los pensadores del siglo XIX suponían que el hombre, en su actividad económica, buscaba el beneficio, que su propensión materialista lo empujaba a optar por el menor esfuerzo y a esperar una remuneración por su trabajo, en suma, que en su actividad económica el hombre debía tender a adaptase a lo que ellos describían como una racionalidad económica, y que los comportamientos contrarios a esta racionalidad provenían de una intervención exterior. De aquí se deducía que los mercados eran instituciones naturales, susceptibles de surgir espontáneamente con tal de que se dejase libertad de acción a los hombres. Nada, por tanto, más normal que un sistema económico constituido por mercados gobernados únicamente por los precios, y una sociedad humana fundada en ellos que aparecía como el objetivo del progreso. Lo importante no era tanto si esta sociedad era o no deseable desde el punto de vista moral, cuanto si era realizable en la práctica

[1] Polanyi, Karl: *La gran transformació*n. Critica del liberalismo económico, La Piqueta, Madrid, 1989.

por considerar que estaba fundada en características inherentes al género humano.

En realidad, como sabemos en la actualidad, el comportamiento del hombre ya sea en estado primitivo o en las distintas fases históricas de nuestra cultura, ha sido prácticamente lo opuesto de lo que los pensadores del siglo XIX creían. La frase de Frank H. Knight «ningún móvil específicamente humano es económico», se aplica no solamente a la vida social en general, sino también a la vida económica. La tendencia al trueque, sobre la cual Adam Smith fundamentaba su confianza para describir al hombre primitivo, no es una tendencia común a todos los seres humanos en sus actividades económicas, sino una inclinación muy poco frecuente. No solamente el testimonio de la etnología moderna desmiente estas elucubraciones racionalistas, sino también la historia del comercio y de los mercados, que es muy diferente de las teorías propuestas por los sociólogos conciliadores del siglo XIX, La historia económica muestra que los mercados nacionales no surgieron en absoluto porque se emancipase la esfera económica progresiva y espontáneamente del control gubernamental, sino que, más bien al contrario, el mercado fue la consecuencia de una intervención consciente y muchas veces violenta del Estado, que impuso la organización del mercado en la sociedad para fines no económicos. Y, cuando se examina este proceso más de cerca, se comprueba que el mercado autorregulador del siglo XIX difiere radicalmente de los mercados precedentes, incluso de su predecesor más inmediato, en lo que se refiere al egoísmo económico como factor fundamental de su regulación. La debilidad congénita de la sociedad del siglo XIX no radica en que ésta fuese industrial, sino en que era una sociedad de mercado. La civilización industrial continuará existiendo cuando la experiencia utópica de un mercado autorregulador ya no sea más que un recuerdo.

Muchos piensan, sin embargo, que se trata de un proyecto desesperado, como para que resulte creíble, fundamentar una civilización industrial en una nueva base independiente del mercado. Temen un vacío institucional, o peor aún, la pérdida de la libertad. ¿Tienen las cosas que suceder así necesariamente?

Una gran parte de los inmensos sufrimientos inseparables de un periodo de transición ya son agua pasada. Con la dislocación social y económica de nuestra época, con las trágicas vicisitudes de la crisis, las fluctuaciones monetarias, el paro masivo, los cambios sociales, la destrucción espectacular de Estados históricos, parece que ya hemos pasado lo peor. Sin saberlo, hemos pagado el precio del cambio. La humanidad está

lejos aún de haberse adaptado a la utilización de las máquinas y quedan por acontecer grandes cambios; sin embargo, resulta tan imposible restaurar el pasado, como trasladar nuestras actuales dificultades a otro planeta. Una tentativa tan inútil, en lugar de eliminar las fuerzas demoníacas de la agresión y de la conquista, prolongaría en realidad su supervivencia, incluso tras su total derrota militar. Tan vanas intenciones proporcionarían la ventaja, decisiva en política, a las fuerzas más reaccionarias, de representar lo posible a pesar de que no resulte viable, incluso si se proyecta con las mejores intenciones. El hundimiento del sistema tradicional no nos deja, sin embargo, en el vacío. Y no es la primera vez en la historia que los remedios contra el absurdo pueden contener los gérmenes de grandes instituciones duraderas.

Asistimos en el interior de las naciones a una evolución: el sistema económico ha dejado de ser la ley de la sociedad y se ha restaurado la primacía de la sociedad sobre ese sistema. Esta evolución puede producirse adoptando diferentes formas, democráticas y aristocráticas, constitucionales y autoritarias, puede incluso surgir una forma totalmente imprevista. Lo que para algunos países representa el futuro, es ya algo presente en otros, lo que no excluye que algunos puedan encarnar aún el pasado. Pero el resultado es el mismo para todos, el sistema de mercado ya no será más autorregulador, ni tan siquiera, incluso en teoría, puesto que ya no abarcará al trabajo, ni a la tierra, ni al dinero.

Establecer un mercado concurrencial del trabajo supuso una transformación radical; sustraer el trabajo al mercado supone una transformación no menos radical: el contrato salarial deja de ser un contrato privado, salvo en aspectos secundarios y accesorios. Ya no son simplemente las condiciones de fábrica, las horas de trabajo, ni las formas de contrato las que están determinadas al margen del mercado, sino los propios salarios de base; el papel que recayó en este sentido en los sindicatos, en el Estado, y en otras instancias públicas, no depende únicamente del carácter de estas instituciones, sino también del modo en el que está efectivamente organizada la producción. Tal y como están las cosas, resulta inevitable —y deseable— que las diferencias salariales continúen jugando un papel importante en el sistema económico. Otros móviles diferentes, que no son puramente pecuniarios, pueden prevalecer, sin embargo, de forma clara sobre el aspecto estrictamente económico del trabajo.

Situar a la tierra fuera del mercado equivale, dicho en otros términos, a incorporarla a determinadas instituciones: la explotación rural, la cooperativa, la fábrica, los ayuntamientos, la escuela, los parques, las

reservas naturales, etc. No se sabe en qué medida la propiedad individual de las explotaciones agrícolas subsistirá, pero es un hecho que los contratos relativos a la tenencia de la tierra versarán sobre aspectos accesorios, puesto que los puntos esenciales quedan fuera de la jurisdicción del mercado. Lo mismo ocurre con los alimentos básicos y las materias primas orgánicas brutas, puesto que ya no corresponde al mercado fijar sus precios. El hecho de que continúen funcionando mercados concurrenciales para innumerables tipos de productos no debe entorpecer la constitución de la sociedad, del mismo modo que el hecho de fijar los precios del trabajo, de la tierra y de la moneda fuera del mercado no constituye un atentado contra la función evaluadora de los precios en lo que se refiere a los diferentes productos. Evidentemente estas medidas modifican en profundidad la naturaleza de la propiedad, puesto que ya no es necesario permitir que las rentas procedentes de los títulos de propiedad crezcan sin límites con la coartada de asegurar el empleo, la producción y la utilización de los recursos en la sociedad.

Sustraer al mercado el control de la moneda es algo que se practica hoy en todos los países. Aunque no nos hayamos dado cuenta de ello, esto constituye un hecho real y habitual gracias a la creación de depósitos: ahora bien, la crisis del patrón-oro de los años veinte ha probado que los lazos existentes entre la moneda-mercancía y la moneda fiduciaria no se habían roto en absoluto. Tras la introducción de «finanzas funcionales» en todos los Estados importantes, corresponde a los gobiernos orientar las inversiones y regular las tasas de interés.

Únicamente desde el punto de vista del mercado, que ha convertido al trabajo, la tierra y el dinero en mercancías, se puede afirmar que estos componentes de la producción se han visto sustraídos al mercado. Desde el punto de vista de la realidad humana, lo que se restaura al derribar la ficción de la mercancía se encuentra de nuevo en todas las direcciones de la brújula social. De hecho, la desintegración de una economía de mercado uniforme está a punto de producir nuevas formas de sociedad. Además, el fin de la sociedad de mercado no significa en absoluto ausencia de mercados. Estos continúan asegurando de diferentes formas la libertad del consumidor, indicando cómo se desplaza la demanda, influyendo sobre los ingresos del productor y sirviendo de instrumento de contabilidad, dejando al mismo tiempo de ser órganos de autorregulación económica.

La sociedad del siglo XIX, tanto en sus procedimientos internacionales como interiores, estaba siendo ahogada por la economía, el campo de los intercambios fijos con el extranjero coincidía con la civilización. El equilibrio de las potencias era portador de paz durante el

tiempo en que estaban en vigor el patrón-oro y casi, en consecuencia, los regímenes constitucionales. El sistema funcionaba por mediación de estas grandes potencias, en primer lugar Gran Bretaña, que constituían el centro de las finanzas mundiales y que pedían insistentemente que se estableciesen gobiernos representativos en los países menos desarrollados. Estos gobiernos eran necesarios para controlar las finanzas y las monedas de los países deudores, ya que éstos últimos necesitaban presupuestos bien administrados que únicamente podían controlar cuerpos responsables. Si los hombres de Estado, en general, no explicitaban este tipo de consideraciones, se debían únicamente a que se consideraba corno algo natural que primasen las exigencias del patrón-oro. El modelo de las instituciones monetarias y representativas, uniforme en el mundo entero, era el resultado de la economía rígida de este periodo.

Esta situación confirió actualidad a dos principios de la vida internacional del sigo XIX: la soberanía anárquica y la intervención «justificada» en los negocios de otro país. Estos dos principios, aparentemente contradictorios, estaban ligados uno al otro. Naturalmente, la soberanía era una expresión puramente política, ya que, con un comercio exterior no reglamentado y dominado por el patrón-oro, los gobiernos no tenían atribuciones en lo que concernía a la economía internacional. No podían ni querían inmiscuir a su país en lo concerniente a los negocios económicos: esta era la posición jurídica. En realidad, únicamente los países que poseían un sistema monetario dirigido por bancos centrales eran reconocidos como Estados soberanos. Para los países occidentales poderosos, esta soberanía monetaria nacional, sin límites ni restricciones, se combinaba con algo que era exactamente su contrario, una presión inflexible para extender por todas partes la red de la economía de mercado y de la sociedad de mercado. Como consecuencia de esto, los pueblos del mundo poseyeron desde finales del siglo XIX instituciones estandardizadas en un grado hasta entonces desconocido.

Este sistema resultaba incómodo a causa, a la vez de su complejidad y de su universalidad. La soberanía anárquica constituía un obstáculo para cualquier forma eficaz de cooperación internacional, como lo ha puesto de relieve de forma espectacular la historia de la Sociedad de Naciones; y la uniformidad obligada de los sistemas interiores se cernía como una amenaza permanente sobre la libertad del desarrollo nacional, y más en concreto en los países atrasados e incluso, a veces, en países avanzados que eran débiles económicamente. La cooperación económica se limitaba a instituciones privadas, tan mal fijadas y tan ineficaces como el libre-cambio, mientras que

nunca se planteó la colaboración real entre los pueblos, es decir, entre gobiernos, ni tan siquiera se llegó a pensar en semejante cooperación.

Existían muchas probabilidades para que esta situación hiciese recaer sobre la política exterior dos exigencias aparentemente incompatibles: imponer a los países amigos una cooperación más estrecha de la que resultaba imaginable bajo el régimen de la soberanía del siglo XIX, mientras que, al mismo tiempo, la existencia de mercados reglamentados hace que los gobiernos nacionales sean más suspicaces que nunca ante las injerencias extranjeras. Con la desaparición del mecanismo automático del patrón-oro los gobiernos serían capaces, no obstante, de desembarazarse del defecto más molesto de la soberanía absoluta: el rechazo a colaborar en la economía internacional. Al mismo tiempo, resultaría posible tolerar de buen grado que otras naciones proporcionasen a sus instituciones internas una forma adecuada a sus intereses, trascendiendo así el pernicioso dogma del siglo XIX, el dogma de la necesaria uniformidad de los regímenes interiores en la órbita de la economía mundial. De las ruinas del viejo mundo se puede contemplar la emergencia de las piedras angulares del nuevo: la colaboración económica entre los Estados y la libertad de organizar a voluntad la vida nacional. En el sistema constrictivo del librecambio no se habría podido imaginar ninguna de estas posibilidades, lo que excluía cualquier tipo de cooperación entre naciones. Mientras que existió la economía de mercado y el patrón-oro, la idea de federación era considerada acertadamente como una pesadilla de centralización y de uniformidad, pero el derrumbe de la economía de mercado podía significar muy bien una real cooperación combinada con la libertad interior.

El problema de la libertad se plantea a dos niveles diferentes: el nivel institucional y el nivel moral o religioso. Desde el punto de vista institucional, se trata de equilibrar las libertades más desarrolladas con las libertades que se habían visto recortadas; no se plantea ninguna cuestión radicalmente nueva. Si profundizamos un poco más, lo que está en cuestión es la posibilidad misma de la libertad. Se comprueba que los propios medios destinados a mantener la libertad la alteran y la destruyen, por lo que es preciso buscar en ese plano la clave del problema de la libertad en nuestra época. Las instituciones encarnan las significaciones y los proyectos humanos; no podemos hacer efectiva la libertad que deseamos a menos que comprendamos lo que significa verdaderamente la libertad en una sociedad compleja.

Desde este punto de vista institucional, la reglamentación extiende y restringe a la vez la libertad; lo único que tiene sentido es la evaluación de

las libertades perdidas y de las libertadas ganadas, y esto tanto para las libertades jurídicas como para las libertades efectivas. Las clases acomodadas gozan de la libertad que les proporciona el ocio en seguridad y, en consecuencia, se interesan lógicamente menos por extender la libertad en la sociedad que aquellas otras clases, que, por carecer de medios, deben contentarse con un mínimo de libertad. Esto se manifiesta claramente desde el momento en que surge la idea según la cual, mediante imposiciones, podrían estar más equitativamente repartidas las rentas, las distracciones y la seguridad. Aunque las restricciones se apliquen a todos, los privilegiados tienen la tendencia a recibirlas peor, como si únicamente fuesen dirigidas contra ellos. Hablan de esclavitud cuando en realidad de lo que se trata es de extender a toda la población la libertad adquirida de la que sólo ellos disfrutan. Inicialmente es muy posible que haya que reducir sus propios ocios y su seguridad, y, por consiguiente, su libertad, pera elevar el nivel de libertad en todo el país. Pero este tipo de desplazamientos, de reforma y de extensión de las libertades, no debería servir de excusa para afirmar que la nueva situación será necesariamente menos libre que la anterior.

Existen, sin embargo, libertades cuyo mantenimiento es de suprema importancia. Estas libertades, como la paz, fueron un subproducto del siglo XIX, y nosotros las hemos amado en sí mismas. La separación institucional de lo político y lo económico, que se manifestó como un peligro mortal para la sustancia de la sociedad, produjo casi automáticamente la libertad al precio de la justicia y de la seguridad. Las libertades cívicas, la empresa privada y el sistema salarial se fundieron en un modelo que favoreció la libertad moral y la independencia intelectual. También las libertades jurídicas y las libertades efectivas se fusionaron formando un sustrato común, del que no se pueden separar netamente los elementos. Algunos de ellos implicaban males tales como el paro y los negocios especulativos; otros pertenecían a las más preciosas tradiciones del Renacimiento y de la Reforma. Debemos intentar conservar por todos los medios a nuestro alcance estos insignes valores heredados de la economía de mercado que se ha venido abajo. Seguramente se trata de una gran tarea. Ni la libertad ni la paz podían verse institucionalizados en esta economía, puesto que su objetivo era la creación de beneficios y de bienestar, no la paz y la libertad. Si queremos tener alguna posibilidad de poseer la paz y la libertad, tendremos que esforzamos conscientemente para alcanzarla; ambas deben de constituir los objetivos a elegir en las sociedades hacia las que nos dirigimos. Tal podría ser muy bien la verdadera significación del actual esfuerzo mundial para asegurar la paz y la libertad. ¿Hasta dónde puede afirmarse la voluntad de paz, una vez que ha dejado de actuar el interés por

la paz surgido de la economía del siglo XIX? La respuesta a este interrogante dependerá de como consigamos establecer un nuevo orden internacional. En cuanto a la libertad personal, ésta existirá en la medida en que creemos deliberadamente nuevas formas que garanticen su perpetuación y también, digámoslo sin rodeos, su extensión. En una sociedad establecida, el derecho a disentir debe estar protegido por las instituciones. El individuo debe ser libre de seguir su conciencia, sin temor a los poderes administrativos de los diferentes sectores de la vida social. Las ciencias y las artes deben mantenerse siempre bajo la vigilancia de la república de las letras. Las coacciones no deben nunca ser absolutas; habría que ofrecer «al objetor» un espacio en el que pueda mover- se, una «segunda opción>' que le permita vivir. De este modo, el derecho a la disidencia y a la diferencia estaría asegurado y se convertiría en el signo de una sociedad libre.

Es preciso, pues, que no se dé un solo paso hacia la integración en la sociedad sin avanzar al mismo tiempo progresivamente en el aumento de las libertades; las medidas de planificación deben incluir el refuerzo de los derechos del individuo en sociedad. Es necesario que la ley haga efectivos y aplicables los derechos ciudadanos, incluso cuando éstos se opongan a poderes supremos, ya sean anónimos o personalizados. La verdadera manera de responder a la amenaza de que la burocracia se convierta en fuente de abusos de poder, es crear esferas de libertad discrecional protegidas por reglas intocables, ya que por muy liberal que sea la práctica de la delegación de poder, se producirá un refuerzo de acumulación y centralización de los poderes y, por tanto, un peligro para la libertad individual. Y esto es también válido para los órganos mismos de las comunidades democráticas, así como para las asociaciones profesionales y los sindicatos, que tienen por función la protección de los derechos de sus miembros. Su propio tamaño puede hacer que el individuo se sienta impotente, aunque no tenga motivos para sospechar que existe mala voluntad. Y esto vale, sobre todo, para los ciudadanos que por sus opiniones y sus acciones chocan con las susceptibilidades de quienes detentan el poder. Una simple declaración de derechos no basta, se necesitan instituciones que permitan que los derechos se hagan realidad. El *habeas corpus* no debe ser el último de los dispositivos constitucionales en virtud de los cuales b libertad personal quede anclada en el derecho. Otros derechos ciudadanos, que hasta ahora no habían sido reconocidos, deben ser añadidos al *Bill of Rights*. Estos derechos deben prevalecer sobre cualquier autoridad, ya sea ésta estatal, municipal o profesional. Encabezando la lista, debe de figurar el derecho del individuo a un trabajo en condiciones jurídicamente reguladas, cualesquiera que sean sus opiniones políticas o religiosas, su raza o su color, lo que supone la

existencia de garantías contra cualquier tipo de discriminación por muy sutil que ésta pueda ser. Existieron tribunales industriales que protegieron a los individuos frente a concentraciones de poder arbitrario, por ejemplo, en las primeras compañías de ferrocarriles. Existieron también otros ejemplos de posibles abusos de poder a los que se enfrentaron claramente los tribunales: el *Essential Works Order* en Inglaterra o el *freezing of labor* en los Estados Unidos durante el estado de excepción, que poseían un poder ilimitado para realizar discriminaciones. En todos aquellos lugares en los que la opinión pública ha defendido las libertades cívicas, existieron siempre tribunales o audiencias capaces de defender la libertad personal. La libertad personal debe ser mantenida al precio que sea —incluso al de la eficacia en la producción, al de la economía en el consumo o al de la racionalidad en la administración—. Una sociedad industrial puede permitirse ser libre.

La quiebra de la economía de mercado puede suponer el comienzo de una era de libertades sin precedentes. La libertad jurídica y la libertad efectiva pueden ser mayores y más amplias de lo que nunca han sido. Reglamentar y dirigir puede convertirse en una forma de lograr la libertad, no sólo para algunos sino para todos. No la libertad como algo asociado al privilegio y viciada de raíz, sino la libertad en tanto que derecho prescriptivo que se extiende más allá de los estrechos límites de la esfera política, a la organización íntima de la sociedad misma. De este modo, a las antiguas libertades y los antiguos derechos cívicos se añadirán nuevas libertades para todos y engendradas por el ocio y la seguridad. La sociedad industrial puede permitirse ser a la vez libre y justa.

Nos encontramos, a pesar de todo, con el camino interceptado por un obstáculo moral. La planificación y el dirigismo son acusados de constituir la negación de la libertad. La libre empresa y la propiedad privada son declaradas partes esenciales de la libertad, y se dice que ninguna sociedad constituida sobre estos pilares merece el nombre de libre. La libertad creada por la reglamentación es denunciada como una no libertad. La justicia, la libertad y el bienestar que esta reglamentación ofrece son criticadas como un disfraz de la esclavitud. Los socialistas prometen en vano un Reino de la libertad, ya que los medios determinan el fin: la URSS, que ha utilizado la planificación, la reglamentación y el dirigismo, no ha puesto en práctica todavía las libertades prometidas en su Constitución y, según opinan los críticos, no lo hará posiblemente nunca. Pero, oponerse a las reglamentaciones significa oponerse a las reformas Para el representante del liberalismo económico, la idea de libertad se traduce así en un puro y simple alegato de la libre empresa —que en la actualidad se ve reducida a una ficción por la dura realidad de los gigantescos trusts y del principesco poder

de los monopolios—. Esto significa la plenitud de libertad para aquellos cuyos ingresos, ocios y seguridad no tienen necesidad de ser mejorados y, una porción congrua de libertad para el pueblo, que puede intentar hacer valer inútilmente sus derechos democráticos para protegerse contra el poder de los ricos. Y esto no es todo; en ninguna parte los partidarios de liberalismo económico han logrado realmente restablecer la libre empresa, que estaba condenada al fracaso por razones intrínsecas. Y se debe a sus esfuerzos el que los *big business* se hayan instaurado en diversos países de Europa, así como algunas variantes del fascismo, como por ejemplo en Austria. La planificación, la reglamentación y el dirigismo que querían ver desterrados, por considerarlos un peligro para la libertad, han sido utilizados por los acérrimos enemigos de la libertad para abolirla totalmente. En consecuencia, la obstrucción de los liberales a toda reforma que implicase planificación, reglamentación, y dirigismo, ha hecho que fuese prácticamente inevitable la victoria del fascismo.

La privación total de libertad en el fascismo es, hablando con propiedad, el resultado fatal de la filosofía liberal que pretende que el poder y la coacción constituyen el mal, y la libertad exige que no tengan cabida en la comunidad humana. Pero esto no es posible, como se pone claramente de manifiesto en una sociedad compleja. Aparentemente sólo existen dos posibilidades: continuar siendo fieles a una idea ilusoria de libertad y negar la realidad de la sociedad, o bien aceptar esta realidad y rechazar la idea de libertad. La primera solución es la de los defensores del liberalismo económico; la segunda la del fascismo.

Inevitablemente se llega a la conclusión de que la posibilidad misma de libertad está en entredicho. Si la reglamentación es el único modo de extender y reforzar la libertad en una sociedad compleja, y hacer uso de ese medio es consiguientemente contrario a la libertad, entonces esa sociedad no puede ser libre.

Como puede observarse, en la raíz del dilema se encuentra la significación de la libertad misma. La economía liberal orientó nuestros ideales en una falsa dirección. Dicha economía parecía acercarse a la realización de esperanzas intrínsecamente utópicas. Ninguna sociedad es posible sin que exista el poder y la coacción, ni tampoco un mundo en el que no existen relaciones de fuerza. La ilusión consistía en imaginarse una sociedad basada únicamente: en los deseos del hombre. Y, sin embargo, esta ilusión era la que daba una imagen de la sociedad fundada en el mercado, la que establecía una equivalencia entre la economía, las relaciones contractuales y la libertad. Así se estimulaba la ilusión radical de que no

existía nada en la sociedad humana que no proviniese de los deseos de los individuos y que, por lo tanto, nada podía ser cambiado si no era por su voluntad. La perspectiva tenía como marco al mercado, que “fragmentaba” la vida en, por una parte, el sector del productor—cuyo territorio termina allí donde comienza el mercado— y por otra, el sector del consumidor—para el que todos los bienes provienen del mercado—. El primero obtiene «libremente» sus ingresos del mercado, el segundo los gasta en él «libremente». La sociedad en su conjunto permanecía invisible. El poder del Estado no contaba en absoluto, ya que el mecanismo del mercado debía funcionar tanto más flexiblemente cuanto más débil fuese ese poder. Ni los electores, ni los propietarios, ni los productores, ni los consumidores podían ser considerados responsables de estas brutales restricciones de la libertad, que hicieron su aparición al mismo tiempo que el paro y la miseria. Un hombre honesto podía pensar que no tenía responsabilidad alguna en las medidas de fuerza del Estado, a las que, personalmente, rechazaba; ni en los sufrimientos provocados por la economía de los que no había obtenido ninguna ventaja. «Se bastaba a sí mismo», «no debía nada a nadie» y no estaba coaligado con el mal que emanaba del poder y del valor económico. El hecho de no ser responsable de todo esto parecía tan evidente, que podía negar su realidad en nombre de su libertad.

Pero el poder y el valor económico son un paradigma de la realidad social. No son el producto de los deseos humanos; y la falta de cooperación es necesaria para implantarlos. La función del poder es asegurar el grado de conformidad necesario para la supervivencia del grupo; su fuente última es la opinión; .y ¿quien puede impedir que existan distintas opiniones? El valor económico asegura la utilidad de los bienes producidos; debe de existir previamente a la decisión de producirlos; es un sello fijado a la división de trabajo. La fuente del valor económico radica en las necesidades humanas y en la escasez; y, ¿cómo se puede esperar que no prefiramos unas cosas a las otras? Cualquier opinión, cualquier deseo nos convertirá, pues en participantes de la creación de poder y de la constitución del valor económico. Y no es concebible ninguna libertad para poder actuar de otro modo.

Hemos llegado así a la última etapa de nuestro razonamiento.

Desembarazados de la utopía del mercado, nos encontramos frente a frente con la realidad de la sociedad. Y esta es la línea divisoria entre el liberalismo por una parte, el fascismo y el socialismo por otra. La diferencia entre estos dos últimos no es esencialmente económica, es moral y religiosa. Incluso en aquellos casos en los que profesan una economía idéntica, no son

sólo diferentes sino que encarnan, en realidad, principios opuestos. Y el aspecto último en el que disienten es, una vez más, la libertad. Los fascistas, al igual que los socialistas, aceptan la realidad de la sociedad con la finalidad que el conocimiento de la muerte ha impreso en la conciencia humana. El poder y la coacción forman parte de esa realidad y, por tanto, un ideal que quiera desterrarlos de la sociedad queda invalidado. La cuestión que los separa es saber si, a la luz de este conocimiento, la idea de libertad puede ser o no mantenida; la libertad ¿es una palabra vacía, una tentación destinada a destruir al hombre y sus obras, o bien el hombre puede reafirmar su libertad frente a este conocimiento y esforzarse por ponerla en práctica en la sociedad sin caer en el ilusionismo moral?

Esta angustiosa pregunta resume la condición humana. El espíritu y el contenido de este trabajo deberían proporcionar elementos para una respuesta.

Hemos invocado lo que consideramos que eran los tres hechos constitutivos de la conciencia del hombre occidental: el conocimiento de la muerte, el conocimiento de la libertad, el conocimiento de la sociedad. El primero, según la leyenda judía, fue revelado en la historia del Antiguo Testamento. El segundo por las enseñanzas de Jesucristo tal y como nos muestra el Nuevo Testamento. La tercera revelación surgió porque vivimos en una sociedad industrial. Ningún gran nombre histórico está ligado a ella. Posiblemente Robert Owen es quien estuvo más cerca de convertirse en su portavoz. Es esta revelación —el conocimiento de la sociedad— lo que constituye la conciencia del hombre moderno.

Los fascistas respondieron al conocimiento de la sociedad en tanto que realidad, rechazando el postulado de la libertad. El fascismo niega el descubrimiento cristiano de la unicidad del individuo y de la unicidad de la humanidad. Tal es el origen de la disposición degenerativa que anida en él.

Robert Owen fue el primero en darse cuenta que los Evangelios ignoraban la realidad de la sociedad. Es lo que él denominaba «la individualización» del hombre según el cristianismo, y creía que únicamente en una república cooperativa «todo lo que es verdaderamente válido en el cristianismo» podía dejar de estar separado del hombre. Owen reconocía que la libertad que hemos recibido a través de las enseñanzas de Jesús, era inaplicable en una sociedad compleja. Su socialismo asumía precisamente la exigencia de la libertad en esta sociedad compleja. La era postcristiana de la civilización occidental había comenzado; en ella los Evangelios resultaban insuficientes, pese a que estaban en la base de nuestra civilización.

El descubrimiento de la sociedad supone el final o el renacimiento de la libertad. Mientras que el fascista se resignaba a abandonar la libertad y glorificaba el poder, que es la realidad de la sociedad, el socialista se resigna a esta realidad y, a pesar de ella, asume la exigencia de libertad. Es así como el hombre alcanza la madurez y se convierte en un ser humano capaz de existir en una sociedad compleja. Podemos citar una vez más las inspiradas palabras de Robert Owen: «si alguna de las causas del mal no puede ser suprimida por los nuevos poderes que los hombres están a punto de adquirir, éstos sabrán que son males necesarios e inevitables, y dejarán de lamentarse inútilmente como si fuesen niños».

La resignación constituyó siempre la fuente de la fuerza del hombre y de su nueva esperanza. El hombre ha aceptado la realidad de la muerte y ha construido sobre ella el sentido de su vida física. Se resignó a la verdad de que existe un alma que perder y que existe algo peor que la muerte, y en esto fundó su libertad. En nuestra época, se resigna a la realidad de la sociedad que puede significar el final de esta libertad. Pero, una vez más, la vida brota de la última resignación. Al aceptar sin lamentaciones la realidad de la sociedad, el hombre encuentra un coraje indoblegable y la fuerza necesaria para suprimir cualquier injusticia susceptible de ser suprimida y luchar contra el más mínimo ataque a la libertad. Mientras se mantenga fiel a su ingente tarea de conseguir más libertad para todos, no existe razón para temer que el poder o la planificación se opongan a él y destruyan la libertad que está en vías de conseguirse por su mediación. Tal es él sentido de la libertad en una sociedad compleja: nos proporciona toda la certeza que necesitamos para vivir.

EMILIO F. MORAN

Antropólogo ambiental, es uno de los pioneros en antropología ecológica y ambiental, y profesor distinguido de la investigación en el departamento de antropología en la Universidad de Indiana.

El trabajo extenso de Moran en el área del cambio ambiental global le ha supuesto el reconocimiento internacional en el estudio de las poblaciones de la Amazonia. Su investigación sobre los ecosistemas que están transformando y destruyendo la Amazonia se ha convertido en un modelo para la colaboración interdisciplinaria, al trazar un puente entre las ciencias sociales y biofísicas.

Moran ha resaltado la importancia de las dimensiones humanas en el cambio ambiental global. Su investigación sobre las causas y consecuencias del cambio ambiental y sobre la interacción humana con el medio ambiente, le ha convertido uno de los ecólogos más reputados en el mundo entero.

Para Morán los problemas contemporáneos de la sociedad no se pueden entender con los métodos diseñados para estudiar a poblaciones en gran parte sedentarias. Es necesario un nuevo planteamiento para abordar las relaciones del hombre con su medio. Las poblaciones hoy en día, están en continuo cambio, y en la mayoría de los casos viviendo fuera de su habitat original como resultado de la pérdida de control sobre los recursos medioambientales por obra del desarrollo tecnoeconómico siendo la Amazonia uno de los ecosistemas más afectados.

Por eso mismo es necesario llamar la atención de antropólogos y científicos, para intentar solucionar un problema del que dependen el futuro de las poblaciones de muchos de los ecosistemas amenazados en todo el mundo.

EL HOMBRE Y EL AMBIENTE: UNA RELACIÓN COMPLEJA[1]

LA AMAZONIA y las poblaciones nativas que durante siglos han convivido en ella se encuentran hoy amenazadas. Poseedora de la mayor diversidad biológica del planeta y habitada por diversos grupos étnicos autóctonos, la región experimenta niveles de deforestación que amenazan la supervivencia de los pueblos autóctonos y el patrimonio biológico de la selva. Los cambios que puede provocar esa deforestación en el ciclo hidrológico y en el clima podrían afectar también áreas del sur y el centro del Brasil que producen alimentos para la población del país. La pérdida de la diversidad biológica constituye un empobrecimiento efectivo de los brasileños que están todavía por nacer.

No es fácil definir la Amazonía. A veces se concibe simplemente como el valle o la cuenca del río Amazonas y sus afluentes (con alrededor de 4 millones de kilómetros cuadrados), pero también existen definiciones político-económicas, como la de Amazonía Legal, que incluye áreas del Planalto Central del Brasil que están fuera de la red hidrográfica. En definitiva, la Amazonía no es solamente un ambiente físico sino también un ambiente humano, con una historia social, política y económica; las definiciones de carácter político y económico destacan el hecho de que la problemática de la Amazonía no es solamente ecológica sino política y social.

La Amazonía Legal abarca una región que supera en un millón de kilómetros cuadrados la cuenca amazónica propiamente dicha (Benchimol, 1989, p. 15), constituyendo aproximadamente la mitad del territorio brasileño. En términos comparativos, la superficie de la Amazonía equivale al área continental de los Estados Unidos, o a la de Europa occidental y oriental juntas (excluyendo a la antigua Unión Soviética). La Amazonía presenta no sólo áreas de selva pluvial sino también selvas semideciduas, selvas inundables, cerrados, campinas, campos y caatingas. Los cursos de agua son los ríos, furos e igarapés que poseen aguas de calidad variable, algunas límpidas y otras lodosas. La sociedad contemporánea actúa en la Amazonía como si ésta fuera homogénea, sin ajustar el comportamiento humano de acuerdo con las limitaciones y las oportunidades que el ambiente físico ofrece. Y también olvida la presencia de sociedades nativas de la región, que tienen derechos y profundo conocimiento de tales áreas.

---

[1] Morán, Emilio F.: *La ecología humana de los pueblos de la Amazonía*, F. C. E., Madrid, 2000.

La heterogeneidad de las poblaciones que han habitado la Amazonía refleja la diversidad del ambiente. Estas sociedades son el producto del contacto interétnico, son el resultado de procesos históricos particulares, de la acción de las misiones religiosas y de la naturaleza de la intervención del Estado. Además reflejan las diferencias del ambiente físico del que obtienen su sustento físico y espiritual, las desigualdades de las estructuras demográficas en el impacto de las epidemias y en el área de que disponen hoy para mantener cierto grado de autonomía (Oliveira, 1988, p. 66).

Los exploradores europeos del siglo XVI encontraron en la Amazonía numerosas poblaciones a lo largo de los ríos (véase la fig. 10, en el cap. v). Algunos cronistas de esa época describieron la existencia de cacicazgos capaces de movilizar millares de guerreros, que contaban con abundancia de alimentos para ofrecer a los visitantes y viviendas extendiéndose por centenares de kilómetros a lo largo de las márgenes de los ríos (Carvajal, 1934; De la Cruz, 1885; Herrera, 1856; Simon,1861; Porro,1989; Myers, 1989; Whitehead, 1989). Esas poblaciones de las várzeas fueron rápidamente exterminadas por las enfermedades traídas por los europeos, siendo las epidemias una de las armas más efectivas en el proceso de conquista. Historiadores y arqueólogos estiman que las poblaciones indígenas de las várzeas se redujeron entre 50 y 95% en el primer siglo de contacto. El impacto de las epidemias sobre las poblaciones amazónicas se repite hoy en áreas hasta hace poco relativamente aisladas y continúa funcionando como mecanismo de conquista de territorios indígenas.

En los siglos XVI y XVII los impactos principales los constituyeron: los misioneros, las epidemias y las guerras de conquista a lo largo de los principales ríos (Fritz, 1922; Chaumeil, 1981; Chantre y Herrera, 1901; Figueroa, 1904; Uriarte, 1952; Hemming,1978). A comienzos del siglo XVII la situación demográfica ya se había estabilizado hasta cierto punto; los misioneros habían adquirido el control sobre la mano de obra indígena y las autoridades civiles protestaban porque la colonización portuguesa fracasaría si no se les facilitaba el acceso a la mano de obra indígena.

La época designada en la historia como lusobrasileña por el ministro Pombal, a comienzos del siglo XVIII, secularizó un proceso hasta entonces dominado por la Iglesia. El Directorio creado para remplazar las misiones y poner a disposición de los colonizadores la producción indígena fracasó como experimento económico y social (Anderson, 1976). Las consecuencias del Directorio fueron el surgimiento de las primeras ciudades y asentamientos en la Amazonía, un creciente aportuguesamiento de las sociedades indígenas y el inicio de la formación de un tipo de cultura

regional, la de los caboclos amazónicos (Wagley, 1953; Morán, 1974). Moreira Neto (1988) muestra que las poblaciones amazónicas de tierra firme consiguieron mantenerse como grupo mayoritario hasta mediados del siglo XVIII. De ahí en adelante, el genocidio sistemático provocó una reducción de esa población, similar a la ocurrida en la várzea en el primer siglo de contacto.

Cuando se introdujo la época del caucho, en el siglo XIX, las poblaciones indígenas ya eran minoría en la Amazonía. El afán de explotar el hule condujo a la expulsión violenta de las poblaciones amazónicas de sus territorios. En lugar de constituir una mano de obra esencial, como en los periodos anteriores, ahora el indio empieza a ser visto como un obstáculo para el desarrollo económico (Weinstein, 1983; Oliveira, 1988, p. 68). De acuerdo con el cálculo de Darcy Ribeiro (1970), entre 1900 y 1957 desaparecieron 87 etnias. Hoy apenas 220 etnias sobreviven en el Brasil, con una población total de 230 000 personas, 60% de ellas amazónicas (Comes, 1988, p. 24). Felizmente, algunas de las poblaciones amazónicas han vuelto a crecer, especialmente las que ya pasaron por el choque biológico inicial y recibieron apoyo médico. El futuro de las poblaciones nativas de la Amazonía aparece más positivo que algunos años atrás, a pesar de los problemas de tierra, salud y convivencia con la sociedad nacional que enfrentan (Comes, 1988). Sin embargo, hechos como la actual invasión de tierras de los yanomamis por la industria minera continúan creando situaciones desfavorables para la supervivencia de esas poblaciones.

Entre la época del caucho y los gobiernos militares de los últimos 25 años, la situación continuó deteriorándose. Escándalos en el Servicio de Protección a los Indios (Wagley, 1977), seguidos por la acción ineficaz de la FUNAI (Fundación Nacional del Indio), han permitido que el proceso de genocidio continúe. Paralelamente a una visión humanitaria de preservación de esas culturas, necesitamos tener acceso a los conocimientos de esas poblaciones para llevar a cabo el proceso de recuperación ambiental y para manejar con mayor sabiduría la rica diversidad de la Amazonía (Ribeiro, 1986). Las poblaciones indígenas y caboclas de la Amazonía se han adaptado al medio ambiente físico amazónico y a las fuerzas externas de la sociedad colonial y nacional. Los grados de adaptación al medio ambiente amazónico que cada una de ellas ha alcanzado varían en función de las fuerzas históricas, sociales y político-económicas que han actuado sobre ellas. El manejo de algunas sociedades tiene relación no tanto con el ambiente físico como con el ambiente económico de la sociedad brasileña, mientras que otras tienen prácticas de manejo ambiental muy sofisticadas, desarrolladas gradualmente en periodos largos. La ecología humana se

propone contribuir al descubrimiento de tales prácticas. Las prácticas y las estrategias de adaptación de las poblaciones amazónicas constituyen riquezas que la ecología humana y la sociedad deben valorar, porque pueden ofrecer soluciones a la problemática de cómo hacer compatible el desarrollo con la conservación de la Amazonía.

ADAPTACIÓN

Una comprensión de las relaciones entre el hombre y el medio ambiente amazónico debe incluir mínimamente una evaluación de la forma en que ocurre esa adaptación o inadaptación. En el análisis de ese proceso debemos incluir factores que operan a largo plazo, y también respuestas a corto plazo. Como el proceso adaptativo nunca es perfecto, tenemos que investigar los factores que ejercen presión sobre el hombre y que lo condicionan para responder o no a las condiciones existentes.

Las relaciones entre el hombre y el ambiente han sido siempre imperfectas. La interacción entre el *Homo sapiens* y el medio ambiente físico se caracteriza por una mezcla de uso y conservación. Cada sociedad inventa criterios únicos que consagran el modo como los recursos deben ser utilizados. El hombre, igual que muchas otras especies, en general se reproduce y crece hasta los límites que el medio ambiente le permite. A veces responde anticipadamente a las restricciones ambientales corrigiendo su comportamiento reproductivo y su uso de los recursos naturales. El hambre, la competencia con otras especies o sociedades, las enfermedades y otras fuerzas ambientales determinan el tamaño y la condición física de cualquier población. La diferencia entre el hombre y las otras especies reside en su considerable potencial de adaptación, basado en una plasticidad biológica y cultural que le permite amoldarse al ambiente. Al contrario de la mayoría de las demás especies, la especie humana se ha esparcido por todos los rincones de la tierra, aprovechando su plasticidad genética que le permite adaptarse tanto a condiciones árticas como templadas, al trópico húmedo y al desierto.

Uno de los fundamentos principales de la teoría ecológica es el concepto de adaptación. Desde el punto de vista biológico, la adaptación consiste en los cambios genéticos que permiten a la especie alcanzar un mayor éxito reproductivo. Difícilmente se puede probar la existencia de la adaptación genética, aun cuando el fenómeno es observable a nivel de laboratorio (por ejemplo, en los experimentos con la *Drosophila*). En el sentido no evolucionista y más común, el término adaptación puede referirse

a los cambios fisiológicos y de comportamiento provocados por los cambios ambientales. En este sentido emplearemos el término en este libro.

El concepto de adaptación tiene un poder explicativo importante, si se considera en forma amplia con el objeto de estudiar los procesos debidos a los cuales una población interactúa con su ambiente. La adaptación es un proceso en el que el tiempo y la interacción son componentes necesarios. Pero, cuál es la unidad de un estudio adaptativo: el individuo, el grupo doméstico, la sociedad o la especie? En la realidad el proceso de adaptación permea todos esos niveles y puede ser observado en cualquiera de ellos. En general sólo uno puede ser estudiado adecuadamente para establecer la adaptabilidad de determinadas prácticas. Por lo tanto, la adaptación es un proceso comprensible en un nivel específico.

La ecología humana representa un enfoque interdisciplinario sobre las relaciones entre una población humana y su ambiente físico, político y socioeconómico. Así, se interesa por los procesos de adaptación e inadaptación de una población humana. Vale la pena destacar que a la ecología humana no le preocupa solamente la adaptación sino también la inadaptación. Cualquier adaptación exitosa en relación con un problema conduce, en la mayoría de los casos, a la inadaptación en otro nivel. Lo que beneficia al individuo puede ser contraproducente para la sociedad. El interés por maximizar la utilidad para el individuo, por ejemplo, si se generaliza como patrón de comportamiento de todos los individuos de una sociedad, conduce a una falta de interés por el bienestar de la sociedad y a una diferenciación económica tan exagerada que el hambre, los problemas de salud y otros resultados negativos surgen como consecuencias inevitables. Es por eso que innumerables sociedades valoran la práctica de la reciprocidad, de manera de redistribuir los bienes producidos por todos para el bien común. En la mayor parte de nuestra historia como especie, ésa ha sido la función y el objetivo de la religión y de los rituales asociados con el mantenimiento de una identidad étnica. Tales creencias sirven como referencias en la interpretación de nuestros orígenes, dan significado a nuestros actos y crean obligaciones de cooperación entre los miembros de una sociedad.

Los mitos de cada sociedad consagran las relaciones hombre/ambiente, en algunos casos identificando nuestro origen a partir de otras especies, en otros creando antagonismos o reglamentando el uso de algunas especies. De esa manera, algunos consideran que la ideología judeocristiana, basada en el libro del Génesis, donde “Dios dio al hombre el mando sobre la naturaleza”, es la base del comportamiento utilitario de las

sociedades de esa tradición cultural y religiosa. En contraposición, sociedades cuyos mitos indican que nuestra alma puede habitar un día el cuerpo de un animal (India) o que vincula nuestro origen a especies selváticas (Amazonía), muestran mayor cuidado en el uso de la naturaleza; somos productos de esa historia cultural y política.

Estas cuestiones académicas ganaron importancia en las últimas cuatro décadas de este siglo. Cada día es posible observar indicios de que las relaciones entre la población humana y el ambiente físico no son correctas: en las grandes ciudades la contaminación nos irrita los ojos, la criminalidad afecta nuestro comportamiento diario, la incidencia de enfermedades crónicas aumenta y la distancia económica entre las personas se hace más evidente. Las poblaciones rurales trabajan el día entero a fin de producir alimentos destinados a los grandes centros urbanos en condiciones de escasa remuneración y bajos niveles de salud.

Esa situación sé verifica, igual que en muchos otros países, en el Brasil: "un país rico en recursos, lleno de gente pobre". El distanciamiento entre el hombre y su ambiente físico aumenta día a día. Actualmente, 70% de la población del Brasil es urbana, y las poblaciones pobres de las ciudades están alienadas a los medios de producción al mismo tiempo que la cultura nacional, a través de los medios de comunicación, intenta promover un consumismo sin ninguna relación con los niveles salariales. El consumismo promovido por la televisión afecta a todos, pero nadie intenta relacionarlo con la contaminación que afecta a las ciudades, el aumento de la incidencia del cáncer, la enajenación de la juventud y el aumento de la criminalidad. Algunos sugieren que el crimen es un sistema de redistribución informal que opera cuando los mecanismos sociales de redistribución están en quiebra (Truett, 1988).

El sistema urbano industrial impone sus valores en áreas aún inexploradas, y en términos de intercambio desfavorables para esas áreas. Así, el valor de los productos de las áreas rurales es rebajado en beneficio de las poblaciones urbanas, hasta constituir un sistema de transferencia de valor del sector rural al sector urbano. El empobrecimiento de las áreas rurales es el resultado de esa política.

Detrás de esos procesos hay una serie de factores responsables, algunos de tipo ideológico y otros de tipo estructural. Ya hemos hecho alusión a las bases ideológicas de la economía capitalista, en la que el individuo busca maximizar su utilidad, tomando decisiones en beneficio propio. Cuando esa visión del mundo se torna dominante, surge el problema de cómo controlar una ideología en la cual se cree que el bien social resulta

simplemente de la eficiencia de la “mano invisible del mercado”. Sin duda, la economía capitalista se expandió por casi todo el planeta y es responsable de gran parte del crecimiento poblacional y de los altos niveles de consumo de millones de personas. No obstante, también es responsable de muchos de los problemas que la humanidad enfrenta hoy: la contaminación, la destrucción ambiental, las enfermedades crónicas como la hipertensión y el cáncer, la desnutrición y el exterminio de grupos étnicos. La economía capitalista sabe crear incentivos para producir más, pero no siempre consigue crear los mecanismos para distribuir con equidad los bienes producidos.

Los sistemas socialistas y comunistas, por otra parte, surgieron para corregir esas deficiencias del capitalismo. Desdichadamente, con el tiempo esos sistemas fracasaron en otros aspectos; crearon mecanismos de distribución, pero olvidaron crear incentivos para producir más. Las estructuras burocráticas de distribución se volvieron inflexibles y corruptas recuérdense las recientes acusaciones de corrupción de grupos dirigentes comunistas de Europa oriental). La economía socialista sabe distribuir pero no siempre consigue hacerlo sin reprimir la libertad individual y sin limitar la capacidad productiva de la población.

Para estudiar la situación humana de hoy hace falta un enfoque interdisciplinario como el que ofrece la ecología humana, sean cuales fueren las bases ideológicas o políticas escogidas. Las relaciones hombre/ambiente son mediadas por la cultura, por las experiencias acumuladas por cualquier población a lo largo de generaciones y por los valores sociales y políticos que la sociedad impuso a tales relaciones. La economía humana, por lo tanto, constituye un enfoque multidisciplinario para enfrentar la problemática de la Amazonía: ¿Cómo convivir con ella sin destruirla? ¿Será posible descubrir junto con el indio y el caboclo de la Amazonía formas de explotación económica que preserven la riqueza de la región para los brasileños del futuro?

EL HOMBRE EN EL ECOSISTEMA

En la concepción de las relaciones entre el hombre y el ambiente, la perspectiva ecológica presenta una serie de ventajas. Las investigaciones realizadas de acuerdo con esta perspectiva ayudan a corregir ideas equivocadas sobre sistemas de subsistencia. Teóricamente, el concepto hace énfasis en el holismo sin abandonar la investigación de las relaciones específicas. Además, la perspectiva ecológica desvía nuestra atención de las

correlaciones simplistas asociadas con determinismos ecológicos y culturales (véase cap. v) y permite una mayor atención a las redes de relaciones complejas características de los sistemas ecológicos (véase cap. vi). Al hacer énfasis en la unidad de estudio a nivel de la población, en vez de unidades definidas simplemente en términos de etnia, genera una forma más adecuada de concebir qué poblaciones son comparables y cuáles están en una situación ecológica que las diferencia de manera significativa. El concepto de ecosistema tiene valor único en la perspectiva ecológica.

El ecosistema se define como el conjunto de especies que viven en un ambiente físico abiótico y las relaciones funcionales y estructurales que existen en ese conjunto. En otras palabras, el ecosistema es el contexto general en que se produce la adaptación humana (Morán, 1982b). Como las poblaciones humanas se encuentran por el mundo entero, ese contexto es muy variable. Una población humana, en un ecosistema específico, da respuestas que reflejan presiones ambientales presentes y pasadas. Cuanto mayor es el tiempo que una población humana habita en un ambiente estable, mayor será el grado de adaptación de esa población a las diversas presiones ambientales. Del mismo modo, una población desplazada recientemente hacia un área con características ambientales diferentes aplicará muchas "adaptaciones" desarrolladas a partir de las condiciones del área de origen que resultan inadecuadas para la nueva situación. En esta área, la población migrante tendrá que aprender sobre las nuevas condiciones ambientales. Ese proceso será más rápido si existe una población que ya habita el área.

Así, el proceso de adaptación puede seguir diversos caminos. El más común es la difusión cultural. Sin embargo, el etnocentrismo inherente a cada cultura constituye un obstáculo a la difusión de ideas y prácticas, a menos que sean reinterpretadas en términos de la lógica estructural de la sociedad que ha adquirido tales prácticas. En ausencia de la difusión cultural, los individuos de una población pueden desarrollar nuevas formas de adaptación. El hombre es un ser innovador, pero la difusión de innovaciones en una población está limitada por innumerables fuerzas que intentan mantener el control del cambio cultural. Entre ellas podemos mencionar las presiones sociales sobre el comportamiento individual que hacen énfasis en la conformidad, las experiencias pasadas que garantizaban la viabilidad del organismo y otras presiones conservadoras que se encuentran comúnmente en los sistemas adaptativos.

Todo sistema adaptativo se distingue por su carácter conservador, y las sociedades humanas no son la excepción. El cambio en sistemas

adaptativos ocurre solamente cuando el organismo reconoce que las presiones ambientales han cambiado en forma acentuada y permanente y no representan tan sólo variaciones estacionales. Lo más común es el esfuerzo por mantener los patrones culturales existentes, cualquiera que sea el ambiente. Si las prácticas culturales obtienen resultados aceptables, es posible que no se produzcan cambios a corto plazo. Sin embargo, si las prácticas conducen a resultados negativos, que año tras año ponen en peligro la supervivencia, algunos individuos de la población tienden a promover cambios a fin de llevar a una mejor adaptación las nuevas condiciones. La difusión de nuevas prácticas es facilitada en cualquier población por la práctica de la exogamia y por el intercambio económico con otras poblaciones. Tales procesos hacen que las poblaciones incorporen continuamente ideas y valores nuevos, manteniendo el proceso de cambio cultural como un elemento fundamental del proceso de adaptación.

Pero, ¿cómo se puede establecer si una población está adaptada a su medio? Pueden utilizarse criterios demográficos y epidemiológicos, como el equilibrio entre natalidad y mortalidad, medidas de incidencia y prevalencia de enfermedades, es decir, la morbilidad y la mortalidad infantil. Otros han empleado indicadores como la energía total procesada por la población y la eficiencia energética de una tecnología. También los criterios nutricionales son útiles para establecer la capacidad de una población de obtener la alimentación necesaria para mantener sus funciones.

Las poblaciones de la Amazonía parecen haber estado relativamente bien adaptadas, a los parásitos autóctonos antes del contacto con las sociedades de origen europeo y africano. Uno de los índices de esa adaptación continúan siendo las altas tasas de infección crónica simultáneamente con una morbimortalidad baja. Prácticas comunes, como el uso de la saliva en la preparación de alimentos y los rituales que incluyen escarificación y tatuajes pueden explicar los altos volúmenes de anticuerpos contra el virus de la hepatitis de tipo B, así como las infecciones por treponemas dentro de un patrón de baja morbimortalidad (Baruzzi et al., 1977; Black et al., 1974; Biocca, 1944; Lee et al., 1978). La presencia de micosis, como la blastomicosis de Jorge Lobo (Baruzzi et al., 1973, 1979), la tinea imbricata (Baruzzi et al., 1983) y la pedíapleta (Fishman, 1973; Coimbra Jr. y Santos, 1989), es común y en general benigna. Las parasitosis intestinales también son comunes, con prevalen- cia de hasta 100% para algunas especies de helmintos (véase Salzano y Callegari-Jacques, 1988, pp. 94-96). Esas altas tasas de prevalencia existen simultáneamente con bajas cargas parasitarias (Neel et al., 1968; Lowenstein, 1973; Neel, 1974; Larrick et al., 1979; Lawrence et al., 1980). El papel del patrón tradicional de

movilidad habitacional entre las poblaciones nativas de la Amazonía puede explicar las bajas cargas parasitarias observadas hasta que se tornan sedentarias. El impacto del parasitismo aumenta con la sedentarización en función de las mayores concentraciones poblacionales, de los cambios en los tipos de vivienda, de la calidad de las fuentes de agua y del uso del espacio dentro de las viviendas (Coimbra Jr., 1989).

La transformación de las formas de relación con la sociedad nacional, que han sido establecidas a lo largo del tiempo, hace que la situación epidemiológica y nutricional de las poblaciones indígenas de la Amazonía tienda a deteriorarse (D. Ribeiro, 1956; Cardoso de Oliveira, 1968). El proceso tiene también dimensiones sociológicas (Cardoso de Oliveira, 1978; Comes, 1988) y epidemiológicas (Baruzzi, Neel y otros citados en la bibliografía). En general, las tasas de mortalidad infantil aumentan en el periodo de contacto y sólo caen después de una o dos décadas. La fertilidad de las mujeres, que disminuye debido a un gran número de presiones físicas y psicológicas (Coimbra Jr., 1989), tiende a elevarse dramáticamente después de una o dos décadas. Este esquema del proceso adaptativo entre los suruíes de Rondonia debe ser verificado en otras poblaciones de la Amazonía; como punto de partida para reducir las consecuencias negativas del contacto interétnico, el esquema sirve para dirigir la actuación de los servicios médicos en áreas indígenas.

La situación nutricional puede tomar distintos rumbos, dependiendo del grado de dislocación y transformación que experimenta el sistema de subsistencia. Los signos de desnutrición aumentan con la intensificación del contacto interétnico. El abandono de las plantaciones debido a la incertidumbre de la cosecha y la falta de mujeres para procesar la mandioca, durante el periodo de alta mortalidad provocado por las epidemias, debilita aún más a la población. Las concentraciones poblacionales promovidas por las misiones y los puestos de la FUNAI conducen gradualmente a un distanciamiento entre la población y el ambiente físico y a una mayor dependencia de la sociedad nacional a los productos importados. La contribución de esos nuevos insumos nutricionales raramente es positiva. En general, los productos predominantes son el azúcar refinado, la sal de mesa y las bebidas alcohólicas destiladas, asociados con los desórdenes crónicos y metabólicos como el bocio (Vieira Filho, 1981), la diabetes (Vieira Filho, 1977) y las afecciones cardiacas, antes inexistentes (Fleming-Morán y Coimbra, 1989).

La ecología humana apunta a integrar el conocimiento sobre la diversidad de comportamientos de las poblaciones humanas con los sistemas en que esas poblaciones se encuentran, invalidando la idea de que eso representa un "reduccionismo materialista". Existen investigadores, que algunos antropólogos asocian con una perspectiva ecológica (por ejemplo, Marvin Harris [1974b, 1977, 19681 y Napoleón Chagnon [1968, 1973]) que en realidad no son representativos de la comunidad de ecólogos humanos y no practican una ecología humana consistente con la perspectiva presentada aquí. Los antropólogos mencionados defienden dos líneas de investigación comprometidas con modelos más restringidos que la perspectiva presentada en este trabajo.

La perspectiva sociobiológica de Chagnon no valora el papel del ambiente físico en el proceso adaptativo. Obsérvese que en la preparación de esta obra el espacio dedicado a los yanomamis es mínimo. A pesar de la abundancia de publicaciones de Chagnon y otros antropólogos sobre dichas poblaciones, la razón de esa ausencia es la falta de caracterización del ambiente, que considero fundamental en una investigación ecológica humana. No se sabe cuál es la variabilidad de los ambientes que ocupan los diversos grupos yanomamis estudiados por Chagnon. De hecho, una evaluación de los estudios sobre los yanomamis pone de manifiesto la importancia de la ecología humana como área de investigación. Los estudios realizados no distinguen entre los ambientes que ocupan, a pesar de que algunos grupos habitan cuencas de aguas negras, otros cuencas de aguas blancas, y algunos más viven en áreas de presierra o de sierra (Alcida Ramos, comunicación personal, 1989). Cada uno de esos ecosistemas tiene características diferentes en términos de biomasa vegetal y animal, condiciones de productividad de los suelos y clima. Cabe esperar distinciones significativas en la asignación de tiempo a las varias actividades de subsistencia en esas regiones, diferencias en densidad demográfica sustentable en relación con el estado nutricional y desigualdades en las dimensiones de los territorios necesarios para mantener una población en buen estado físico; Chagnon no examina esas relaciones ecológicas, a pesar de que recoge abundante información demográfica. Desdichadamente, la verdad es que la sociobiología da muy poco valor a aspectos distintos de los genéticos.

Las investigaciones de Marvin Harris y su línea teórica, conocida como materialismo cultural, son vistas por los no especialistas como

ejemplos de ecología humana. Sin embargo, el materialismo cultural de Harris, igual que la sociobiología de Chagnon, no explora el ambiente físico como elemento fundamental de las relaciones materiales. Una ecología humana que no contextualiza al hombre en su ambiente físico, en su historia y en su percepción del ambiente es incapaz de explicar la complejidad de las interrelaciones humanas. El materialismo cultural impone una visión técnico-económica a un proceso interactivo que contiene valores, historia y una realidad físico-ambiental.

Los antropólogos mencionados carecen de una perspectiva ecológica humana porque les falta una característica esencial: un enfoque multidisciplinario que integre las relaciones entre el hombre y el ambiente físico. Desdichadamente, los autores que critican la ecología humana prefieren criticar a Harris y Chagnon, ignorando las numerosas investigaciones verdaderamente ecológicas, porque no conocen bien los objetivos y métodos dé la ecología humana. Esperamos que este libro les sea útil para comenzar a apreciar esa perspectiva.

El objeto de estudio de la ecología humana es el comportamiento humano en toda su variabilidad (Viertler, 1988). El razonamiento ecológico se basa en el análisis interdisciplinario de las bases de ese comportamiento: el contexto variable del ambiente físico y geográfico, las diferencias en cuanto trayectoria histórica, la organización social y sus contradicciones internas, el impacto de las fuerzas externas, la dinámica política interna y las relaciones políticas externas.

El análisis científico del comportamiento humano no se agota con la alusión a normas, patrones o valores sociales. Estos son absolutamente necesarios para la comprensión del comportamiento humano, pero no son suficientes para explicarlo. El comportamiento no es simplemente una respuesta a las estructuras sociales y culturales, ni es reducible a respuestas inevitables al capitalismo: en él influye un gran número de factores. El ambiente de un individuo, o de una población, incluye el conjunto de presiones materiales que pueden provenir tanto del ambiente físico como del ambiente humano o social.

Al destacar en el presente libro los diversos sistemas que influyen en las formas de ocupación humana de la Amazonía, no es nuestra intención proponer una nueva versión de "determinismo ambiental". Se trata de un tema que ha sido descuidado por la mayoría de los autores interesados en la Amazonía, que insisten en tratar la región como si fuera homogénea, enfocando solamente factores políticos, históricos o sociales. Cada una de las poblaciones de la Amazonía tiene una experiencia histórica que la

diferencia de las otras, sufre consecuencias específicas de los brotes epidémicos, ha sido explotada en distinta forma, tiene control territorial sobre áreas con recursos abundantes o escasos, y la situación en que se encuentra en la actualidad, dentro del contexto político brasileño, refleja todos esos procesos. Las situaciones analizadas en cada población proyectan todas esas experiencias, materiales y culturales, al paso que cada una intenta encontrar estrategias eficaces para asegurarse un futuro mejor.

La forma de ecología humana delineada en este libro constituye un paso inicial en dirección a la reconceptualización de la investigación sobre las relaciones entre el hombre y el ambiente, en el sentido más amplio. Esperamos que el enfoque presentado estimule la investigación. Comprendemos que será necesario introducir en esos modelos ecosistémicos elementos de la historia económica y política. Si el contenido del libro parece poner el énfasis en las informaciones ecológicas es porque el objetivo de este esfuerzo es facilitar a la comunidad de los científicos sociales el acceso a este tipo de conocimiento; el hecho no debe ser interpretado como una mayor valorización de esas informaciones en detrimento del contenido social o político.

QUINTA PARTE
RELIGIONES Y SIMBOLISMO

EMILE DURKHEIM (1858-1917)

Emile Durkheim convirtió la sociología en una materia a la vez científica y humana. Nació en Epinal en 1858 cerca de Estrasburgo, en una familia judía profundamente religiosa. Asumió durante su juventud que él también se convertiría en un rabino. Estudió hebreo, se familiarizó con el Antiguo Testamento y con la enseñanza talmúdica —y se convirtió en un agnóstico—.

Durkheim salió de la escuela con notas brillantes, pero cuando se fue al Liceo de París para prepararse para ir a la universidad, se aburrió y se cuestionó el valor de tanto trabajo, aunque trabajaba mucho en lo que le interesaba. Cuando, finalmente entró, fue tal su desilusión que, más tarde, proclamaría que la preparación literaria de las universidades francesas era esencialmente la razón de que la sabiduría de la sociedad estuviera atrasada. Por su actitud beligerante hacia la literatura y las humanidades, tuvo tantos problemas para salir de la universidad como los tuvo para entrar; cuando la lista de los candidatos elegidos apareció en 1882, su nombre era el segundo desde el final. La época que pasó en la universidad, sin embargo, le proporcionó la amistad de Fustel de Coulanges, una última influencia, y le permitió dominar a pensadores sociales tales como Saint Simon y Comte.

En los años que siguieron a su graduación, Durkheim enseñó en diferentes liceos de diferentes partes de Francia; pasó un año estudiando Filosofía en Alemania, desde donde volvió con la influencia de Wilheim Wundt y donde leyó a Spencer por primera vez; escribió recensiones para la *Revue philosophique*, lo que le hizo bastante conocido en el mundo académico francés.

En 1887 se creó para Durkheim una cátedra de sociología y educación en Burdeos —la primera cátedra universitaria de sociología en Francia—. Su fama como profesor aumentó, debido a la afluencia de artículos científicos, publicando sus tres grandes libros: *La división del trabajo social* en 1893, *Las reglas del metodo sociológico* en 1896 y *El Suicidio* en 1897. Estos tres libros y el posterior sobre religión, *Las formas elementales de la vida religiosa*(1912), tuvieron un impacto tremendo en Francia en aquel momento, y en Gran Bretaña más tarde, en la orientación básica para la escuela británica de antropología social.

Durkheim fue también estuvo detrás de la publicación de la revista *L'année sociologique*, uno de los más influyentes anuarios jamás publicados en la ciencia social. Su meta era revisar sistemática y metódicamente el estado de toda la ciencia social. El primer Anuario apareció en 1898, y

durante los doce años siguientes se tuvo un resumen de lo que estaba pasando en la ciencia social. Cada volumen contenía uno o más artículos originales y un gran número de recensiones, cubriéndose cada sección por un experto.

En 1902, Durkheim fue «requerido», para una cátedra de sociología y educación en la Sorbona. Allí reunió a un distinguido grupo de jóvenes estudiantes: Henri Berr, Robert Hertz, Marcel Granet, François Simiand, Marcel Mauss (sobrino de Durkheim), y a André Durkheim (su hijo). Sus clases, su investigación y relatos, y *L'année* eran todo uno. Sus ideas sobre la religión se desarrollaron en este entorno. En 1903 escribió un artículo titulado «Clasificación primitiva», junto con Mauss y, en 1906, otro llamado «La determinación de los hechos morales». La sociedad era para Durkheím, un «sistema moral».

Nunca descuidó su formación como profesor, ya que en 1904, empezó un curso en la Sorbona que se publicó después de su muerte como una historia de dos volúmenes de la educación francesa, *L'évolution pédagogique en France*, probablemente el trabajo más amplio sobre este tema hasta la fecha.

Durante la Primera Guerra Mundial, Durkheim se dejó llevar por el patriotismo y publicó un estudio sobre la «mentalidad alemana», que pretendía explicar el carácter mórbido, patológico del sistema mental y moral que podría producir un eslogan como el de *Deutschland ber Alles*.

Todos sus discípulos, con excepción de Mauss, murieron en la Primera Guerra Mundial, y poco antes de la Navidad de 1915, su único hijo, André, murió en un hospital de Bulgaria de las heridas recibidas durante la retirada de Serbia. Durkheim mantuvo sus ocupaciones patrióticas, pero nunca se recuperó de esta pérdida. Su salud se debilitó mucho, y en diciembre de 1917, sufrió el primero de una serie de ataques al corazón. Empezó la tarea de preparar sus trabajos y manuscritos para su publicación, y el verano de 1917, volvió a Fontainebleau para empezar un trabajo que ya tenía preparado sobre la ética. En noviembre, a la edad de 59 años, murió.

La influencia de Durkheim en las ciencias sociales ha sido enorme, sobre todo en la etnología francesa, de la que caben destacar los nombres de Marcel Mauss y Lévi-Strauss.

LAS CREENCIAS PROPIAMENTE TOTEMICAS[1]

El tótem como nombre y como emblema.

Por su naturaleza, nuestro estudio constará de das partes. Como toda religión está compuesta de representaciones y de prácticas rituales, deberemos tratar sucesivamente de las creencias y de los ritos que pertenecen a la religión totémica. No hay duda de que estos dos elementos de la vida religiosa son demasiado solidarios como para que sea posible separarlos radicalmente. Aunque, en principio, el culto deriva de las creencias, también actúa sobre ellas; a menudo, el mito se modela sobre el rito para explicarlo, sobre todo cuando su sentido está ausente o ya no es perceptible. Por el contrario, hay creencias que sólo se manifiestan claramente a través de los ritos que las expresan. De modo que las dos partes del análisis no pueden dejar de interpenetrarse. Sin embargo, esos dos órdenes de hechos son lo bastante diferentes para que sea indispensable estudiarlos por separado. Pero como es imposible entender nada de una religión cuando se ignoran las ideas sobre las que reposa, ante todo será preciso que intentemos conocer estas últimas.

No es nuestra intención recordar aquí todas las especulaciones en las que se ha movido el pensamiento religioso, ni aun limitándonos al de los australianos. Lo que queremos es llegar a las nociones elementales que están en la base de la religión; pero no es cuestión de seguirlas a través de todos los desarrollos, a veces muy frondosos, de que les ha dotado, ya en esas sociedades, la imaginación mitológica. Desde luego, utilizaremos los mitos cuando puedan ayudarnos a comprender mejor esas nociones fundamentales, pero sin hacer de la mitología en sí misma el objeto de nuestro estudio. Además, siendo como es una obra de arte, no concierne tan sólo a la ciencia de las religiones. Por otra parte, los procesos mentales que le dan origen son demasiado complejos para poder estudiarlos indirectamente y de refilón. Es un problema difícil, que requiere ser tratado en sí mismo, por sí mismo y según un método específico.

Entre las creencias sobre las que reposa la religión totémica, las más importantes son, naturalmente, las que conciernen al tótem; así que es por ellas por donde necesitamos comenzar.

---

[1] Durkheim, E. : *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza. Madrid, 1993.

1-

En la base de la mayoría de las sociedades australianas encontramos un grupo que tiene un papel preponderante en la vida colectiva: el clan. Lo caracterizan dos rasgos esenciales.

En primer lugar, los individuos que lo componen se consideran unidos por un lazo de parentesco, pero de una naturaleza muy especial. Ese parentesco no les viene del hecho de mantener unos respecto a otros relaciones definidas de consanguinidad; son parientes sólo porque llevan el mismo nombre. No son padres, madres, hijos o hijas, tíos o sobrinos los unos de los otros, en el sentido que nosotros damos hoy a estas expresiones; y sin embargo, consideran que forman parte de una misma familia, amplia o restringida, según las dimensiones del clan, sólo porque son designados colectivamente con el mismo nombre. Y si decimos que se ven como formando parte de una misma familia, es porque reconocen que tienen los unos con los otros idénticos deberes a los que siempre han correspondido a los padres: deberes de asistencia, de venganza, de duelo, prohibición de casarse entre ellos, etcétera.

Pero según esta primera característica, el clan no se distingue de la *gens* romana o del *genos* griego; pues también el parentesco de los gentiles provenía exclusivamente del hecho de que todos los miembros de la *gens* llevaban el mismo nombre[2], el *nomen gentilicium*. Y es indudable que, en cierto sentido, la *gens* es un clan; pero es una variedad del género que no puede ser confundida con el clan australiano[3]. Lo que diferencia a este último es que el nombre que lleva es también el de una especie determinada de cosas materiales, con las que cree sostener relaciones muy particulares de cuya naturaleza hablaremos más tarde en general, son relaciones de parentesco. La cosa que sirve para designar colectivamente al clan se llama su tótem. El tótem del clan es también el de cada uno de sus miembros.

Cada clan tiene su tótem, que le pertenece en propiedad; dos clanes diferentes de una misma tribu no pueden tener el mismo. De hecho, se forma parte de un clan sólo por llevar determinado nombre. Todos los que tienen ese nombre son sus miembros con idéntico derecho. Sea cual sea su distribución por el territorio tribal, sostienen unos con otros idénticas

---

[2] Es la definición que da Cicerón de la gentilidad: *Genti1es sunt qui inter se eodem nomine sunt* (*Top*. 6).

[3] Generalizando, se puede decir que el clan es un grupo familiar cuyo parentesco resulta únicamente de su comunidad de nombre; en ese sentido, la *gens* es un clan. Pero, en el género así constituido, el clan totémico es una especie particular.

relaciones de parentesco[4]. Por consiguiente, dos grupos que tienen el mismo tótem sólo pueden ser dos secciones de un mismo clan. Desde luego, a veces sucede que un clan no reside enteramente en la misma localidad, sino que cuenta con representantes en diferentes lugares. Sin embargo, su unidad no deja de ser percibida incluso cuando no tiene una base geográfica.

En cuanto a la palabra «tótem», es la que emplean los ojibway, tribu algonquina, para designar la especie cuyo nombre lleva un clan[5]. Aunque la expresión no tenga nada de australiano[6] y aunque en América se encuentra en una sola sociedad, los etnógrafos la han adoptado definitivamente, sirviéndose de ella para denominar, de forma general, la institución que estamos definiendo. Schoolcraft es el primero que ha extendido el sentido del término, hablando de un «sistema totémico»[7]. Tal extensión, de la que hay numerosos ejemplos en etnología, no deja de tener inconvenientes. No es normal que una institución de tal importancia reciba un nombre al azar, tomado de un idioma extremadamente local y que no recuerda de ningún modo las características distintivas de la cosa que designa. Pero hoy en día esa manera de emplear la palabra ha sido tan universalmente aceptada que supondría un exceso de purismo rebelarse contra su uso[8]

En la mayoría de los casos, los objetos que sirven de tótem pertenecen al reino vegetal o al animal, sobre todo a este último. En cuanto a las cosas inanimadas, se emplean mucho más raramente. Entre los más de quinientos nombres totémicos recogidos por Howitt en las tribus del sudeste

---

[4] En cierta medida, esos lazos de solidaridad se extienden incluso mas allá de las fronteras de la tribu. Cuando individuos de tribus diferentes tienen el mismo tótem, tienen particulares deberes recíprocos. Este hecho se afirma explícitamente de algunas tribus de América del Norte (véase Frazer, *Totemism and Exogamiy*, III, págs. 57, 81, 299 y 356-357). Los textos relativos a Australia son menos explícitos. Sin embargo, probablemente la prohibición del matrimonio entre miembros del mismo tótem sea internacional.

[5] Morgan, *Ancient Society*, pág. 165.

[6]En Australia, las palabras empleadas varían según las tribus. En las regiones observadas por Grey se decía *Kobong*, los dieri dicen *Murdu* (Howitt, Mit. Tr., pág. 91), los narrinyeri, *Mgaitye* (Taplin, en Curr, II, pág. 244), los warramunga, *Mungaí* o *Mungaii* (North. Tr., pág. 754), etc.

[7] *Indian Tribes of the United States*, IV, pág. 86.

[8] Sin embargo, la fortuna de esa palabra es tanto más lamentable por cuanto ni siquiera sabemos con exactitud cuál es su ortografía. Unos escriben totam, otros toodaim, o dodnim u ododarn (véase Frazer, *Totemism*, pág. 1). Tampoco el sentido del término está claramente determinado. Según el lenguaje establecido por el primer observador de los ojibway, J. Long, la palabra totam designaría al genio protector, el tótem individual, del que trataremos más adelante (lib. IV, cap. 1), y no el tótem del clan. Pero los testimonios de otros exploradores van claramente en sentido contrario (véase sobre este punto Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, págs. 49-52).

australiano, apenas hay una cuarentena que no sean nombres de plantas o de animales: las nubes, la lluvia, el granizo, la helada, la luna, el sol, el viento, el otoño, el verano, el invierno, algunas estrellas, el trueno, el fuego, el humo, el agua, el ocre rojo, el mar. Hay que señalar el lugar tan restringido que se concede a los cuerpos celestes e incluso, más generalmente, a los grandes fenómenos cósmicos, que sin embargo estarán destinados a un éxito tan grande en el transcurso del desarrollo religioso. De todos los clanes de los que nos habla Howitt, sólo hay dos que tienen por tótem a la luna[9], dos al sol[10], tres a una estrella[11], tres al trueno[12], dos a los relámpagos[13] Sólo la lluvia es una excepción, resultando, en cambio, muy frecuente[14].

Ésos son los que podríamos llamarlos tótems normales. Pero el totemismo tiene sus anomalías. Sucede así que el tótem puede ser, no un objeto entero, sino una parte de un objeto. Este hecho es bastante raro en Australia[15]; Howitt no cita más que un solo ejemplo[16] Sin embargo, bien podría pasar que se encontrase con cierta frecuencia en las tribus donde los grupos totémicos se han subdividido excesivamente; se diría que los propios tótems han tenido que fragmentarse para poder proporcionar nombres a esas múltiples divisiones. Eso es lo que parece haberse producido entre los arunta y los loritja. Strehlow ha encontrado en estas dos sociedades hasta 442 tótems, de los que la mayor parte no designan una especie animal, sino un órgano particular de los animales de esa especie, por ejemplo, la cola, el estómago del opossum[17], la grasa del canguro, etcétera[18].

---

[9] Los wotjobaluk (pág. 121) y los buandik (pág. 123).
[10] Los mismos.
[11] Los wolgal (pág. 102), los wotjobaluk y los buandik.
[12] Los muruburra (pág. 177), los wotjobaluk y los buandik.
[13] Los buandik y los kaiabara (pág. 116). Es de notar que todos los ejemplos se refieren tan sólo a cinco tribus.
[14] Del mismo modo, entre las 204 especies de tótem, recogidas por Spencer y Gillen en gran número de tribus, 188 son animales o plantas. Los objetos inanimados son el boomerang, el agua fría, la oscuridad, el fuego, el relámpago, la luna, el ocre rojo, la resma, el agua salada, la estrella del Sur, la piedra, el sol, el agua, el torbellino, el viento y las piedras de granizo (North. Tr., pág. 773; cfr. Frazer, *Totemisin and Exogamy*, 1, págs. 253-254).
[15] Frazer (*Totemism*, págs. 10 y 13) cita bastantes casos de este fenómeno, e incluso constituye con ellos un género aparte, al que llama *split-totems*. Pero tales ejemplos proceden de tribus en las que el totemismo ha sufrido profundas alteraciones, como en Samoa o las tribus de Bengala.
[16] Howitt, Nat. Tr., pág. 107
[17] «Opossum» o «possum» es el nombre que reciben en Australia y Tasmania los mamíferos marsupiales de la familia de los *phalangeridae*, a la que pertenece entre otros el muy conocido koala.

Ya hemos visto que, normalmente, el tótem no es un individuo, sino una especie o una variedad: no es este canguro, este cuervo, sino el canguro o el emú en general. Sin embargo, a veces es un objeto particular. Desde luego, lo es forzosamente en los casos en los que es una cosa única en su género la que sirve de tótem, como el sol, la luna, una constelación, etc. Pero también ocurre que algunos clanes sacan su nombre de algún plegamiento o depresión del terreno, geográficamente determinados, de tal o cual hormiguero, etc. Es cierto que sólo conocemos un pequeño número de ejemplos en Australia; Strehlow cita algunos de éstos[19]. Pero las causas mismas que han dado origen a esos tótems anormales demuestran que su origen es relativamente reciente. En efecto, lo que ha hecho que ciertos emplazamientos se constituyan en tótem es el hecho de que se supone que un antepasado mítico se detuvo allí, o que allí tuvo lugar algún episodio de su vida legendaria[20]. Pero, al mismo tiempo, esos antepasados aparecen en los mitos como perteneciendo ellos también a clanes que tenían tótems perfectamente normales, es decir, sacados de las especies animales o vegetales. Las denominaciones totémicas que conmemoran los hechos y gestas de tales héroes no podrían así ser primitivas, sino que corresponden a una forma ya derivada y desviada del totemismo. Cabe preguntarse si los tótems meteorológicos no tendrán el mismo origen; pues el sol, la luna y los astros se identifican a veces con los antepasados de tiempos fabulosos[21].[...]

2-

Pero el tótem no es sólo un nombre; es un emblema, un verdadero blasón, cuyas analogías con el blasón heráldico han sido señaladas muchas veces. Hablando de los australianos, dice Grey: «Cada familia adopta un animal o un vegetal como su escudo y su marca [*as their crest and sign*][22]», y lo que Grey llama una familia es, sin lugar a dudas, un clan. «La organización australiana», dicen por su parte Fison y Howitt, «evidencia que

---

[18] Véanse los cuadros publicados por Strehlow, *Die Aranda —und Loritja— Stämme*, 11, págs. 61-72 (cfr. III, págs. XIII-XV11). Nótese que esos tótems fragmentarios son exclusivamente tótems animales.
[19] Strehlow, II, págs. 52 y 72.
[20] Por ejemplo, uno de esos tótems es un abrigo en el que reposó un antepasado del clan del gato salvaje; otro es una galería subterránea que excavó un antepasado del clan del ratón, etc. (*ibid*., pág. 72).
[21] *Nat. Tr.*, págs. 561 y Ss.; Strehlow, II, pág. 71, n. 2; Fíowitt, *Nat. Tr.*, págs. 246 y ss.; «On Australian Medecine Man», J.A.I., XVI, pág. 53; «Further notes on the Australian Class Systems», JAL, XVIII, págs. 63 y ss.
[22] *Journals of two Expeditions in N. W. and W. Australia*, IT, pág. 228.

el tótem es, ante todo, el blasón de un grupo *the bagde of a group*»[23]". Schoolcraft se expresa en los mismos términos acerca de los tótems de los indios de América del Norte: «El tótem», dice, «es, de hecho, un dibujo que corresponde a los emblemas heráldicos de las naciones civilizadas, y que cada cual está autorizado a llevar como prueba de la identidad de la familia a la que pertenece. Es lo que demuestra la verdadera etimología de la palabra, que se deriva de *dodaim*, que significa aldea o residencia de un grupo familiar»[24] Además, cuando los indios entraron en relación con los europeos y se hicieron contratos entre unos y otros, cada clan sellaba con su tótem los tratados que se concluían[25].

Los nobles de la época feudal esculpían, grababan, hacían figurar de todas las formas posibles sus armas, en los muros de sus castillos, en sus armaduras, en todos los objetos que les pertenecían: los negros de Australia, los indios de América del Norte, hacen lo mismo con su tótem. Los indios que acompañaban a Samuel Hearne pintaban su tótem en sus escudos antes de entrar en combate[26]. Según Charlevoix, algunas tribus indias tenían, en tiempo de guerra, auténticas banderas, hachas con trozos de corteza sujetos a una percha y sobre las que se representaba el tótem[27]. Entre los tlinkit, cuando estalla un conflicto entre dos clanes, los campeones de los grupos rivales llevan en la cabeza un casco sobre el que están las figuras de los respectivos tótems[28]. Los iroqueses ponen en cada wigwam[29], como marca de clan, la piel del animal que les sirve de tótem[30] Según otro observador, lo que se pone delante de la puerta es el animal disecado[31]. Entre los wyandot,

---

[23] *Kamilaroi and Kurnai*, pág. 165.
[24] *Indian Tribes*, 1, pág. 420; cfr. 1, pág. 52. Aunque esa etimología es muy discutible. Cfr. «Handbook of American lndians North of Mexico» (*Stmithsonian Institut, Bureau of Ethnology*, 2ª parte, s.v. «Totem», pág. 787).
[25] Schoolcraft, *Indian Tribes..*, III, pág. 184. Garrik Mallery, «Picture-Writíng of the American Indians», en *Tenth Report*, 1893, pág. 377.
[26] Hearne*, Journey to the Northern Ocean,* pág. 148 (citado por Frazer, *Totemism*, pág. 30).
[27] Charlevoix, *Histoire et description de la Nouvelle France*, V, pág. 329.
[28] Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, pág. 248.
[29] *Wigwam* es una palabra de origen algonquino. La vivienda así llamada es una tienda-casa redonda, abovedada, cubierta con esteras, cortezas y pieles.
[30] Erminnie A. Smith, "Myths of the Iroquois", en *Second Report of the Bureau of Ethnology*, pág. 78
[31] Dodge, *Our Wild Indians*, pág. 225.

cada clan tiene sus propios adornos y sus pinturas distintivas[32] Los omaha, y, generalmente, los sioux, pintan su tótem en la tienda[33].

Allí donde la sociedad se ha hecho sedentaria, donde la tienda se ha visto reemplazada por la casa, donde las artes plásticas ya se han desarrollado más, el tótem se graba en la madera, sobre los muros. Es lo que sucede, por ejemplo, con los haida, los tsimshian, los salish, los tlinkit. «Entre los tlinkit, un adorno muy peculiar de la casa son los blasones del tótem», dice Krause. Se trata de figuras animales, combinadas a veces con formas humanas y esculpidas en postes que se elevan al lado de la puerta de entrada, alcanzando en ocasiones hasta 15 metros de altura; generalmente, están pintadas con colores muy brillantes[34].

---

[32] Powell, «Wyandot Government», en *I. Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881), pág.64

[33] Dorsey, «Omaha Sociology», en *Third Report*, págs. 229, 240 y 248.

[34] Krause, *op. cit*., págs. 130- 131.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

LA EFICACIA SIMBÓLICA[1]

El primer gran texto mágico-religioso conocido en el área de las culturas sudamericanas, publicado por Wassen y Holmer, arroja nueva luz sobre ciertos aspectos de la cura shamanística, y plantea problemas de interpretación teórica que el excelente comentario de los editores está lejos de agotar. Quisiéramos retomar aquí este examen, no en la perspectiva lingüística o americanista en que el texto ha sido preferentemente estudiado[2], sino con el objeto de extraer consecuencias más generales.

Se trata de un largo encantamiento, cuya versión indígena ocupa dieciocho páginas divididas en quinientos treinta y cinco versículos, recogida de un viejo informante de su tribu por el indio cuna Guillermo Haya. Es sabido que los cuna habitan el territorio de la República de Panamá, y que el recordado Erland Nordenskiold les consagró particular atención; había llegado inclusive a formar colaboradores entre los indígenas. En el caso que nos interesa, después de la muerte de Nordenskiold, Haya hizo llegar a su sucesor, el doctor Wassen, un texto redactado en la lengua original y acompañado de una traducción española. Holmer dedicó todos sus cuidados a la revisión de la misma.

El objeto del canto es ayudar en un parto difícil. Es de un empleo relativamente excepcional, porque las mujeres indígenas de la América Central y del Sur dan a luz más fácilmente que las de las sociedades occidentales. La intervención del shamán es, pues, rara y se produce en caso de dificultades, a requerimiento de la partera. El canto se inicia con una descripción de la confusión de esta última, describe su visita al shamán, la partida de éste hacia la choza de la parturienta, su llegada, sus preparativos, consistentes en fumigaciones de granos de cacao quemados, invocaciones y la confección de imágenes sagradas o *nuchu*. Estas imágenes, esculpidas en materiales prescritos que les otorgan eficacia, representan los espíritus protectores que el shamán convierte en sus asistentes y cuyo grupo encabeza conduciéndolos hasta la mansión de Muu, la potencia responsable de la formación del feto. El parto difícil se explica, en efecto, como debido a que Muu ha sobrepasado sus atribuciones y se ha apoderado del purba o «alma»

---

[1] Lévi Strauss, C.: *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1987.
[2] Nils M. Holmer y Henry Wassen, *Mu-Igala or the way of Muu*, *a medicine song from the Cunas of Panama,* Göteborg 1947.

de la futura madre. El canto consiste entonces enteramente en una búsqueda: búsqueda del purba perdido, que será restituido tras grandes peripecias, tales como demolición de obstáculos, victoria sobre animales feroces y finalmente un gran torneo librado entre el shamán y sus espíritus protectores por un lado, y Muu y sus hijas por otro, con ayuda de sombreros mágicos cuyo peso estos últimos son incapaces de soportar. Vencida, Muu deja que se descubra y libere el purba de la enferma; el parto tiene lugar, y el canto concluye enunciando las precauciones tomadas para que Muu no escape en persecución de los visitantes. El combate no ha sido librado contra la misma Muu, indispensable para la procreación, sino tan sólo contra sus abusos; una vez corregidos éstos, las relaciones se vuelven amistosas, y el adiós de Muu al shamán equivale casi a una invitación: «Amigo nele, ¿cuándo volverás a yerme?» (412).

Hemos vertido aquí el término nele como shamán, lo cual podría considerarse incorrecto, puesto que la cura no parece exigir, por parte del oficiante, un éxtasis o el paso a un estado secundario. El humo del cacao, sin embargo, tiene por principal finalidad «fortificar sus vestimentas» y «fortificarlo» también a él, «infundirle bravura para afrontar a Muu» (65-66). La clasificación cuna, que distingue entre varios tipos de médicos, pone claramente de manifiesto que el poder del nele se alimenta en fuentes sobrenaturales. Los médicos indígenas se dividen en nele, inatuledi y absogedi. Estas últimas funciones se refieren a un conocimiento de los cantos y remedios, adquirido por el estudio y verificado en los exámenes; mientras que el talento del nele es considerado innato y consiste en una clarividencia que descubre inmediatamente la causa de la enfermedad, es decir, el lugar cuyas fuerzas vitales, especiales o generales, han sido secuestradas por los malos espíritus. Porque el nele puede movilizar a estos malos espíritus y hacerlos sus protectores o sus asistentes? Se trata, entonces, de un shamán, aun cuando su intervención en el parto no ofrezca todos los caracteres que acompañan habitualmente a esta función. Y los nuchu, espíritus protectores que ante el llamado del shamán acuden a encarnarse en las estatuillas que éste ha esculpido, reciben de él, junto con la invisibilidad y la clarividencia, los niga, «vitalidad», «resistencia» que los convierte en nelegan (plural de nele), es decir, «para el servicio de los hombres», «seres a imagen de los hombres» (235-237), pero dotados de poderes excepcionales.

Tal como lo hemos resumido brevemente, el canto parece ofrecer un modelo bastante trivial: el enfermo sufre porque ha perdido su doble espiritual o, para ser más exactos, uno de los dobles particulares cuyo conjunto constituye su fuerza vital (volveremos sobre este punto); el

shamán, asistido por sus espíritus protectores, emprende un viaje al mundo sobrenatural para arrebatar al espíritu maligno el doble que ha sido capturado y, restituyéndolo a su propietario, asegura la curación. El interés excepcional de nuestro texto no reside en este cuadro formal, sino en el descubrimiento —que se desprende de la lectura, pero por el cual de todos modos Holmer y Wassen merecen homenaje— de que Mu-Igala, es decir, la «ruta de Muu» y la mansión de Muu, no son para el pensamiento indígena un itinerario y una morada míticos, sino que representan literalmente la vagina y el útero de la mujer embarazada, que el shamán y los nuchu exploran y en cuyas profundidades libran su combate victorioso.

Esta interpretación se funda en primer lugar en un análisis de la noción de purba. El purba es un principio espiritual diferente del niga que hemos definido más arriba. A la inversa del primero, el segundo no puede ser arrebatado a su poseedor, y sólo los seres humanos y los animales tienen niga. Una planta, una piedra, tienen un purba pero no tienen niga: lo mismo vale para el cadáver, y en el niño el niga se desarrolla únicamente con la edad. Parece posible entonces, sin demasiada inexactitud, verter niga como «fuerza vital» y purba como «doble» o «alma», entendiendo que estas palabras no implican una distinción entre lo animado y lo inanimado (para los cuna todo es animado), sino que corresponden más bien a la noción platónica de «idea» o «arquetipo», cuya realización sensible es cada ser u objeto particular.

Ahora bien, la enferma de nuestro canto ha perdido algo más que su purba; el texto indígena describe su fiebre, «cálidas ropas de la enfermedad» (1 y passim), y una pérdida o debilitamiento de la vista, «extraviada.., adormecida en el sendero de Muu Puklip» (97); y sobre todo, ella dice al shamán que la interroga: «Muu Puklip ha venido hacia mí, y quiere guardar mi nigapurbalele para siempre» (98). Holmer propone traducir niga por fuerza física y purba (lele) por alma o esencia, de donde: «el alma de su vida»[3]. Tal vez sería arriesgar demasiado sugerir que el niga, atributo del ser vivo, resulta de la existencia, en éste, no de uno sino de varios purba funcionalmente unidos. Sin embargo, cada parte del cuerpo tiene su purba particular, y el niga parece ser, en el plano espiritual, el equivalente de la noción de organismo: del mismo modo que la vida resulta del acuerdo de los órganos, la «fuerza vital» no sería otra cosa que el concurso armonioso de todos los purba, cada uno de los cuales preside el funcionamiento de un órgano en particular.

[3] *Loc. cit;* p. 38, n. 44

El shamán, en efecto, no recupera solamente el niga purbalele: este descubrimiento es seguido inmediatamente por el descubrimiento, situado en el mismo plano, de otros purba, los correspondientes al corazón, los huesos, los dientes, los cabellos, las uñas, los pies (401-408 y 435-442). Puede sorprender que el purba que gobierna los órganos más afectados, los de la generación, no aparezca en esta lista. Es que el purba del útero, como lo han subrayado los editores, no es considerado una víctima, sino el responsable del trastorno patológico. Muu y sus hijas, las muugan, son, como lo había ya indicado Nordenskiold, las fuerzas que presiden el desenvolvimiento del feto y le confieren sus kurngin o capacidades, Ahora bien, el texto no hace ninguna referencia a esas atribuciones positivas. Muu aparece allí como autora de perturbación, como un «alma» especial que ha capturado y paralizado a las otras «almas» especiales y destruido así el concurso que garantizaba la integridad del «cuerpo principal)) (cuerpo lele en español, 430, 435), del cual extraía su niga. Pero, al mismo tiempo, Muu debe permanecer en su lugar: porque la expedición liberadora de los purba amenaza provocar la evasión de Muu por el camino que permanece abierto provisionalmente. De ahí las precauciones cuya detallada descripción ocupa la última parte del canto. El shamán moviliza a los Señores de los animales feroces para vigilar el camino, se borran las huellas, se tienden hilos de oro y de plata, y durante cuatro días los nelegan velan y golpean con sus bastones (505-535). Muu no es entonces una fuerza fundamentalmente mala, sino una fuerza descarriada. El parto difícil se explica porque el «alma» del útero ha apartado todas las otras «almas» de las diferentes partes del cuerpo. Una vez liberadas éstas, aquélla puede y debe reanudar su colaboración. Subrayemos desde ahora la precisión con que la ideología indígena conforma el contenido afectivo de la perturbación fisiológica, tal como ésta puede aparecer, de manera informulada, en la conciencia de la enferma.

Para llegar hasta Muu, el shamán y sus asistentes deben seguir una ruta, «el camino de Muu», que las múltiples alusiones del texto permiten identificar de igual manera. Cuando el shamán, en cuclillas bajo la hamaca de la enferma, ha terminado de esculpir los nuchu, éstos se incorporan «a la entrada del camino» (72, 83) y el shamán los exhorta en estos términos:

La enferma yace en su hamaca, ante vosotros; su blanco tejido está extendido, su blanco tejido se mueve dulcemente. El débil cuerpo de la enferma está extendido; cuando ellos despejan el camino de Muu, éste chorrea algo como sangre; el chorro se derrama bajo la hamaca, como la sangre, todo rojo; el blanco tejido interno desciende hasta el fondo de la tierra; en medio del blanco tejido de la mujer, un ser humano (84-90).

Los traductores dan el sentido de las dos últimas frases como dudoso; pero remiten al mismo tiempo a otro texto indígena publicado por Nordenskidld, que no deja subsistir ningún equívoco acerca de la identificación del «blanco tejido interno» con la vulva:

sibugua mo/ui arkaaii (blanca tela abriendo)

sibugua mo/ui akinnah (blanca tela extendiendo)

sibu gua mo/ui abalase tuiapurua ekucmaii (blanca tela centro feto caer haciendo)[4]

El oscuro «camino de Muu», ensangrentado por el parto difícil, y que los nuchu deben reconocer al resplandor de sus vestimentas y sombreros mágicos es, pues, incontestablemente, la vagina de la enferma. Y la «morada de Muu», la «fuente turbia» donde ella tiene su mansión, corresponde sin duda al útero, porque el informador indígena comenta el nombre de esta morada, Amukkapiryawila, por omegan purba amurrequedi, «la turbia menstruación de las mujeres», llamada también «la profunda, sombría fuente» (250-251) y «el sombrío lugar interior» (32).[5]

Nuestro texto ofrece, pues, una característica original, que le otorga merecidamente un lugar especial entre las curas shamanisticas descritas habitualmente. Estas corresponden a tres tipos; que por otra parte no se excluyen mutuamente: o bien el órgano o el miembro enfermo es sometido a una manipulación física o a una succión, que tiene por objeto extraer la causa de la enfermedad, generalmente una espina, un cristal, una pluma, que se hace aparecer en el momento oportuno (América tropical, Australia, Alaska); o bien, como entre los araucanos, la cura se concentra en un combate simulado, librado primero en la choza y luego a cielo abierto, contra los espíritus perjudiciales; o bien —como por ejemplo entre los navajos—, el oficiante pronuncia encantamientos y prescribe operaciones (colocación del enfermo sobre distintas partes de una pintura trazada sobre el suelo con arenas y pólenes coloreados), que no tienen relación directa perceptible con la perturbación especial que se trata de curar. Ahora bien, en todos los casos el método terapéutico (que, como se sabe, resulta a menudo eficaz) es difícil de interpretar: cuando está dirigido directamente a la parte enferma, es bastante superficial (y en general, pura superchería) como para reconocerle un valor intrínseco; y cuando consiste en la repetición de un

---

[4] 7. Norclenskibld, loc. cit., págs. 607-608; Holmer y Wassen, loc. cit., pág. 38, a. 35-39. [En castellano en el original. (T.)]

[5] 8. La traducción de tipya como «torbellino» (tourbillon) parece forzada. Para ciertos indígenas sudamericanos, como por lo demás para las lenguas ibericas (vease el portugués olho d'agua), un «ojo de agua» es una fuente.

ritual a menudo muy abstracto, no se alcanza a comprender su influencia sobre la enfermedad. Resulta cómodo desembarazarse de estas dificultades declarando que se trata de curas psicológicas. Pero este término carecerá de sentido en tanto no se defina la manera cómo determinadas representaciones psicológicas son invocadas para combatir perturbaciones fisiológicas, igualmente bien definidas. Ahora bien, el texto que hemos analizado aporta una contribución excepcional a la solución del problema. Constituye una medicación puramente psicológica, puesto que el shamán no toca el cuerpo de la enferma y no le administra remedio; pero, al mismo tiempo, pone en discusión en forma directa y explícita el estado patológico y su localización: diríamos gustosos que el canto constituye una manipulación psicológica del órgano enfermo, y que de esta manipulación se espera la cura.

Comencemos por establecer la realidad y los caracteres de esta manipulación; buscaremos después cuáles pueden ser su objetivo y su eficacia. Sorprende, en primer lugar, que el canto, cuyo tema es una lucha dramática entre espíritus benefactores y espíritus malignos por la reconquista de un «alma», consagre un espacio tan reducido a la acción propiamente dicha: sobre dieciocho páginas de texto, el torneo ocupa menos de una y la entrevista con Muu Puklip no más de dos. Por el contrario, los preliminares están muy desarrollados y la descripción de los preparativos, del equipamiento de los nuchu, del itinerario y de los lugares, se tratan con una gran riqueza de detalles. Tal es el caso, al comienzo, de la visita de la partera al shamán: la conversación de la enferma con la primera, luego de ésta con el segundo, es reproducida dos veces, porque cada interlocutor repite exactamente la frase del otro antes de responderle:

La enferma dice a la partera: «En verdad, estoy vestida con las cálidas ropas de la enfermedad»;

La partera responde a la enferma: «Estás, en verdad, vestida con las cálidas ropas de la enfermedad, así te he escuchado yo también» (1-2).

Se puede argüir[6] que este procedimiento estilístico es corriente entre los cuna y que se explica por la necesidad, que tienen los pueblos limitados a la tradición oral, de fijar exactamente en la memoria lo que ha sido dicho. Y sin embargo, el procedimiento no se aplica sólo a las palabras, sino también a las acciones:

La partera da una vuelta en la choza; la partera busca perlas;

la partera da una vuelta;

[6] Holmer y Wassen, loc. cit., págs. 65-66.

la partera coloca un pie delante del otro; la partera toca el suelo con el pie;

la partera pone delante el otro pie;

la partera abre la puerta de su choza; la puerta de su choza cruje;

la partera sale... (7-14).

Esta descripción minuciosa de una salida se repite en la llegada a casa del shamán, en el retorno a casa de la enferma, en la partida del shamán y en la llegada de este último; a veces, la misma descripción es repetida dos veces en iguales términos (37-39 y 45-47 reproducen 33-35). La cura comienza, pues, por una historia de los acontecimientos que la han precedido, y ciertos aspectos que podrían parecer secundarios («entradas» y «salidas») son tratados con gran lujo de detalles, como si estuvieran, por decirlo así, filmados con cámara lenta. Esta técnica puede encontrarse en el conjunto del texto, pero en ninguna otra parte se la aplica en forma tan sistemática como al comienzo y para describir detalles de interés retrospectivo.

Todo pasa como si el oficiante tratara de conseguir que una enferma cuya atención a lo real se encuentra sin duda disminuida —y exacerbada su sensibilidad— debido al sufrimiento, reviva de una manera muy precisa y muy intensa una situación inicial y perciba mentalmente los menores detalles. En efecto, esta situación introduce una serie de acontecimientos, cuyo teatro supuesto estará constituido por el cuerpo y los órganos internos de la enferma. Se va a pasar, pues, de la realidad más trivial al mito, del universo físico al universo fisiológico, del mundo exterior al cuerpo interior. Y el mito que se desarrolle en el cuerpo interior deberá conservar la misma vivacidad, el mismo carácter de experiencia vivida, cuyas condiciones habrá impuesto el shamán con ayuda del estado patológico y mediante una técnica obsesionante apropiada.

Las diez páginas que siguen ofrecen, a un ritmo jadeante, una oscilación cada vez más rápida entre los temas míticos y los temas fisiológicos, como si se tratara de abolir en el espíritu de la enferma la distinción que los separa y volver imposible la diferenciación de sus atributos respectivos. A las imágenes de la mujer yacente en su hamaca o en la posición obstétrica indígena —rodillas separadas y cara vuelta hacia el este—, gimiente, perdiendo sangre, la vulva dilatada y agitada (84-92, 123-124, 134-135, 152, 158, 173, 177-178, 202-204), siguen las invocaciones nominales a los espíritus: los de las bebidas alcohólicas, los del viento, las aguas y los bosques e inclusive —precioso testimonio de la plasticidad del mito— el del «paquebote plateado del hombre blanco» (187). Los temas

convergen: como la enferma, los nuchu gotean, chorrean sangre, y los dolores de la enferma adquieren proporciones cósmicas: «Su blanco tejido interno se extiende hasta el seno de la tierra hasta el seno de la tierra, sus exudaciones forman un charco, todo como de sangre, todo rojo» (89, 92). Al mismo tiempo, cada espíritu, cuando aparece, es objeto de una atenta descripción, y el equipo mágico que recibe del shamán es detallado largamente:

perlas negras, perlas color de fuego, perlas sombrías, perlas redondas, huesos de jaguar, huesos redondeados, huesos de la garganta y muchos otros huesos, collares de plata, huesos de tatú, huesos del pájaro kerkettoli, huesos de pico-verde, huesos para hacer flautas, perlas de plata (104-118); luego se reanuda la movilización general, como si estas garantías fueran todavía insuficientes y como si todas las fuerzas conocidas o desconocidas de la enferma debieran ser reunidas para la invasión (119-229).

Pero estamos tan poco abandonados en el mundo del mito que la penetración de la vagina, por mítica que ella sea, es propuesta a la enferma en términos concretos y conocidos. En dos oportunidades, por otra parte, muu designa directamente el útero y no el principio espiritual que gobierna su actividad (el muu de la enferma», 204, 453)[7] Aquí son los nelegan quienes, para introducirse en el camino de Muu, asumen la apariencia y las maniobras del pene en erección:

Los sombreros de los nelegan brillan, los sombreros de los nelegan se vuelven blancos;

los nelegan se vuelven lisos y bajos (?), como si fueran puntas, derechos;

los nelegan comienzan a ser aterradores (?), los nelegan se vuelven todos aterradores (?);

para salvar el nigapw-balele de la enferma (230-233);

y más abajo:

Los nelegan se dirigen hacia lo alto de la hamaca, balanceándose, van hacia lo alto, como nusupane (239).”[8]

La técnica del relato busca, pues, restituir una experiencia real; el mito se limita a sustituir a los protagonistas. Estos penetran en el orificio natural, y puede imaginarse que, tras toda esta preparación psicológica, la enferma

[7] Holmer y Wassen, pág. 45, n. 219; pág. 57, n. 539.

[8] 11. Los signos de interrogación son del traductor; nusupane, de nusu «ver», comúnmente empleado por «pene» (véase Holiner y Wassen, pág. 47, n. 280; pág. 57, 540 y pág. 82).

los siente efectivamente penetrar. No sólo ésta los siente; ellos «despejan» —para sí mismos, sin duda, y para encontrar el camino que buscan, pero también para ella, para hacerle «clara» y accesible al pensamiento consciente la sede de sensaciones inefables y dolorosas— el camino que se disponen a recorrer:

Los neiegan colocan una buena visión en la enferma, los nelega, abren ojos luminosos en la enferma... (238).

Y esta «visión iluminante», para parafrasear una fórmula del texto, les permite detallar un itinerario complicado, verdadera anatomía mítica que corresponde menos a la estructura real de los órganos genitales que a una suerte de geografía afectiva, que identifica cada punto de resistencia y cada dolor:

Los nelegan se ponen en camino, los nelegan marchan en fila a lo largo del sendero de Muu, tan lejos como la Baja Montaña;

los n., etcétera, tan lejos como la Corta Montaña; los n., etcétera, tan lejos como la Larga Montaña;

los n., etcétera, tan lejos como Yala Pokuna Yala (no traducido); los n., etcétera, tan lejos como Yda Akkawatallekun Yala (idem); los n., etcétera, tan lejos como Yala Ilamisuikun Yala (ídem);

los n., etcétera, hasta el centro de la Lisa Montaña;

los nelegan se ponen en camino, los nelegan marchan en fila a lo largo del sendero de Muu (241-248).

El cuadro del mundo uterino, poblado de monstruos fantásticos y animales feroces, puede ser interpretado de la misma manera, confirmada directamente, además, por el informante indígena: son, dice éste, «los animales que acrecientan los males de la mujer parturienta», es decir, los dolores mismos personificados. Y aquí también el canto parece tener por objeto principal el de describirlos a la enferma y nombrárselos, de presentárselos bajo una forma que pueda ser aprehendida por el pensamiento consciente o inconsciente: Tío Yacaré, que se mueve hacia aquí y hacia allá, con sus ojos protuberantes, su cuerpo sinuoso y manchado, agachándose y agitando la cola; Tío Yacaré Tiikwalele, de cuerpo lustroso, que agita sus aletas brillantes, aletas que invaden el lugar, lo rechazan todo, lo arrastran todo; Nele Ki(k)kirpanalele, el Pulpo, cuyos tentáculos viscosos salen y entran alternativamente, y todavía muchos otros: Aquel-cuyo-sombrero-es-húmedo, Aquel-cuyo-sombrero-es-rojo, Aquel-cuyo-sombrero-es-multicobr, etcétera; y los animales guardianes: el Tigre-negro; el Animal-rojo; el Animal-bicolor, el Animal-color-de-polvo; atado cada uno con una cadena

de hierro, la lengua pendiente, la lengua saliente, babeante, espumosa, la cola flameante, los dientes amenazantes y despedazándolo todo, «todo como la sangre, todo rojo» (253-298).

Para penetrar en este infierno a lo Jerónimo Bosch y encontrar a su propietario, los nelegan tienen todavía otros obstáculos que vencer, esta vez materiales: fibras, cuerdas flotantes, hilos tendidos, cortinas sucesivas: color de arco iris, doradas, plateadas, rojas, negras, castañas, azules, blancas, vermiformes, «como corbatas», amarillas, retorcidas, espesas (305-330), y con este fin el shamán pide refuerzos: los Señores-de-los-animales-taladradores-de-bosques, que deberán «cortar, juntar, enrollar, reducir» los hilos, en los que Holmer y Wassen reconocen las paredes mucosas del útero.[9]

La invasión sigue a la caída de estos últimos obstáculos, y es aquí donde tiene lugar el torneo de los sombreros, cuyo análisis nos llevaría demasiado lejos del propósito inmediato de este estudio. Tras la liberación del nigapurbalele viene el descenso, tan peligroso como el ascenso: porque el objetivo de toda la empresa es provocar el parto, es decir, precisamente un descenso difícil. El shamán recuenta sus fuerzas y anima a su tropa, pero necesita todavía pedir ayuda: los «abridores de ruta)», Señores-de-los-animales-cavadores, tales como el tatú. Se exhorta al niga a dirigirse hacia el orificio:

> Tu cuerpo yace ante ti, en la hamaca; su blanco tejido está extendido;
>
> su blanco tejido interno se mueve dulcemente;
>
> tu enferma yace ante ti, creyendo que ha perdido la vista.
>
> En su cuerpo, ellos colocan nuevamente su nigapurbalele (430-435).

El episodio que sigue es oscuro: se diría que la enferma no está aún curada. El shamán parte a la montaña con las gentes de la aldea para recoger plantas medicinales, y repite su ofensiva en una nueva forma: es él esta vez quien, imitando el pene, penetra en la «abertura de Muu» y se agita allí «como nusupane..., limpiando y secando completamente el lugar interior» (453-434). El empleo de astringentes, sin embargo, sugiere que el parto ha tenido lugar. En fin, antes del relato de las precauciones tomadas para prevenir la evasión de Muu, que ya hemos descrito, se encuentra una llamada a un pueblo de arqueros. Como éstos tienen por misión levantar una nube de polvo «para oscurecer el camino de Muu» (464) y montar guardia

[9] Loe. cit., pág. 85.

en todos los caminos de Muu, desvíos y atajos (468), su intervención corresponde también, sin duda, a la conclusión.

Tal vez el episodio anterior se refiere a una segunda técnica de cura, mediante manipulación de los órganos y administración de remedios; tal vez, por el contrario, es un paralelo, en forma igualmente metafórica, del primer viaje, desarrollado de manera más completa en nuestra versión. Habría, así, dos ofensivas lanzadas en auxilio de la enferma, apoyada una en una mitología psicofisiológica, la otra en una mitología psicosocial indicada por la llamada a los habitantes de la aldea, que habría quedado en estado de esbozo. Sea como fuere, es preciso señalar que el canto concluye después del parto, así como había comenzado antes de la cura: los acontecimientos anteriores y posteriores son cuidadosamente relatados. Se trata, en efecto, de construir un conjunto sistemático. La cura debe ser «cerrada con cerrojo» mediante procedimientos minuciosos y no sólo contra las veleidades elusivas de Muu: su eficacia estaría comprometida si antes de que pudieran esperarse sus resultados no presentara a la enferma un desenlace, es decir, una situación en la que todos los protagonistas han recobrado su lugar y se han reincorporado a un orden sobre el cual no pesa ya ninguna amenaza.

La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a colocar de nuevo en un conjunto donde todo tiene sustentación.

Pero la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura. Y sin embargo nada semejante se produce en nuestros enfermos, cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes invocando secreciones, microbios o virus. Se nos acusará de emplear una paradoja, si respondemos que la razón estriba en que los microbios existen y que los monstruos no existen. Pero la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, es de causa a efecto, mientras que la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los

lingüistas, de significante a significado. El shamán proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo sufre la enferma.

A este respecto, la cura shamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis. Su originalidad proviene de que aplica a una perturbación orgánica un método muy semejante al de estas últimas. ¿Cómo es posible este resultado? Una comparación más estrecha entre shamanismo y psicoanálisis (comparación que no comporta, en nuestra intención, ninguna descortesía para con este último) permitirá precisar este punto.

En ambos casos, el propósito es llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes, ya sea en razón de su represión por obra de otras fuerzas psicológicas, ya sea —como en el caso del parto— a causa de su naturaleza propia, que no es psíquica sino orgánica, o inclusive simplemente mecánica. También en ambos casos, los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que la enferma adquiere progresivamente, sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace. Esta experiencia vivida recibe, en psicoanálisis, el nombre de abreacción. Es sabido que tiene por condición la intervención no provocada del analista, quien surge en los conflictos del enfermo, por el doble mecanismo de la transferencia, como un protagonista de carne y hueso, con referencia al cual el enfermo puede restablecer y explicitar una situación inicial que había permanecido informulada.

Todos estos caracteres se encuentran en la cura shamanística. En ella se trata también de suscitar una experiencia y, en la medida en que esta experiencia se organiza, ciertos mecanismos colocados fuera del control del sujeto se regulan espontáneamente para llegar a un funcionamiento ordenado. El shamán tiene el mismo doble papel que desempeña el psicoanalista: un primer papel —de oyente para el psicoanalista, de orador para el shamán— establece una relación inmediata con la conciencia (y mediata con el inconsciente) del enfermo. Es el papel del encantamiento

propiamente dicho- Pero el shamán no se limita a proferir el encantamiento: es su héroe, porque es él mismo quien penetra en los órganos amenazados a la cabeza del batallón sobrenatural de los espíritus y quien libera el alma cautiva. En este sentido el shamán se encarna, como el psicoanalista objeto de la transferencia, para convertirse, gracias a las representaciones inducidas en el espíritu del enfermo, en el protagonista real del conflicto que este último experimenta a medio camino entre el mundo orgánico y el mundo psíquico. El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real; la parturienta indígena vence un desorden orgánico verdadero, identificándose con un shamán míticamente transpuesto.

El paralelismo, pues, no excluye diferencias. Esto no debe sorprender si se toma en cuenta el carácter del trastorno que se trata de curar: psíquico en un caso, orgánico en el otro. En realidad, la cura shamanistica parece ser un equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de todos los términos. Ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero, en un caso, se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, de un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo. Para preparar la abreacción, que se convierte entonces en una «abreacción», el psicoanalista escucha, mientras que el shamán habla. Mejor aún: cuando las transferencias se organizan, el enfermo hace hablar al psicoanalista atribuyéndole supuestos sentimientos e intenciones; por el contrario, en el encantamiento, el shamán habla por su enferma. La interroga y pone en su boca réplicas correspondientes a la interpretación de su estado con la cual ella debe compenetrarse:

Mi vista se ha extraviado, se ha dormido en el camino de Muu Puklip; es Muu Puklip quien ha venido hacia mí. Ella puede tomar mi nigapurbalele;

Muu Nauryaiti ha venido hacia mí. Ella quiere apoderarse de mi nigapurbalele para siempre; etcétera (97-101).

Y sin embargo, la semejanza se vuelve aún más sorprendente cuando se compara el método del shamán con ciertas terapéuticas de aparición reciente, derivadas del psicoanálisis. Desoille había ya señalado, en sus trabajos sobre las ensoñaciones diurnas, que la perturbación psicopatológica solamente es accesible al lenguaje de los símbolos. El habla, pues, a sus enfermos mediante símbolos, pero éstos son todavía metáforas verbales. En un trabajo más reciente, que nosotros no conocíamos en el momento en que

comenzábamos este estudio, la señora Sechehaye va mucho más lejos[10] y, en nuestra opinión, los resultados que ella ha obtenido en el tratamiento de un caso de esquizofrenia considerado incurable, confirman plenamente los puntos de vista expuestos acerca de las relaciones entre el psicoanálisis y el shamanismo. Porque la señora Sechehaye ha comprendido que el discurso, por simbólico que pueda ser, chocaba todavía con la barrera de lo consciente, y que sólo por medio de actos podía ella llegar a los complejos demasiado profundos. Para resolver un complejo de destete, la psicoanalista debe entonces asumir una posición materna realizada, no por una reproducción literal de la conducta correspondiente, sino a fuerza de actos discontinuos, si cabe decirlo así, cada uno de los cuales simboliza un elemento fundamental de esta situación: por ejemplo, el contacto de la mejilla de la enferma con el seno de la psicoanalista. La carga simbólica de tales actos les permite constituir un lenguaje: en realidad, el médico dialoga con su paciente no mediante la palabra, sino mediante operaciones concretas, verdaderos ritos que atraviesan la pantalla de la conciencia sin encontrar obstáculo, para aportar directamente su mensaje al inconsciente.

Encontramos nuevamente entonces la noción de manipulación, que nos había parecido esencial para comprender la cura shamanística, pero cuya definición tradicional, como vemos, debe ser considerablemente ampliada: porque se trata ya de una manipulación de las ideas, ya de una manipulación de los órganos. La condición común es que se efectúe por medio de símbolos, es decir, de equivalentes significativos del significado, correspondientes a un orden de realidad distinto del de este último. Los gestos de la señora Sechehaye resuenan en el espíritu inconsciente de su esquizofrénica como las representaciones evocadas por el shamán determinan una modificación de las funciones orgánicas de la parturienta. Las labores se encuentran bloqueadas al comienzo del canto, el alumbramiento se produce al final, y los progresos del parto se reflejan en las etapas sucesivas del mito: la primera penetración de la vagina por los nelegan se hace en fila india (241) y, como se trata de una ascensión, con ayuda de los prestigiosos sombreros que abren e iluminan el paso. Cuando llega el momento del regreso (que corresponde a la segunda etapa del mito, pero a la primera etapa del proceso fisiológico, puesto que se trata de hacer descender a la criatura), la atención se desplaza a los pies: se señala que los nelegan llevan zapatos (494-496). En el momento en que invaden la morada de Muu, ya no marchan en fila, sino «cuatro en fondo» (328); y para salir de

[10] 13. M. A. Sechehaye, *La réalisation symbolique* (suplemento n. 12 de la *Revue Suisse de Psychologie et de Psychologie Appliquée*), Berna, 1947.

nuevo al aire libre, marchan «todos en un frente» (248). Sin duda esta transformación de los detalles del mito tiene por objeto despertar una reacción orgánica correspondiente; pero la enferma no podría hacerla suya como experiencia si no se acompaña de un progreso real de la dilatación. Es la eficacia simbólica la que garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones. Y mito y operaciones forman un par en el cual volvemos a encontrar otra vez el dualismo del enfermo y el médico. En la cura de la esquizofrenia, el médico cumple las operaciones y el enfermo produce su mito; en la cura sharnanística, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones.

La analogía entre ambos métodos sería aún más completa si pudiera admitirse, como Freud parece haberlo sugerido en dos oportunidades[11], que la descripción en términos psicológicos de la estructura de las psicosis y las neurosis debe desaparecer un día ante una concepción fisiológica e inclusive bioquímica. Esta eventualidad podría hallarse más próxima de lo que parece, puesto que recientes investigaciones suecas han puesto en evidencia diferencias químicas —referentes a la riqueza respectiva en polinucleótidos— entre las células nerviosas del individuo normal y las del alienado. De acuerdo con esta hipótesis o con cualquiera otra del mismo tipo la cura shamanística y la cura psicoanalítica se tornarían rigurosamente semejantes; se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito —ya recibido, ya producido— y cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este procedimiento inductor: pero su empleo corriente no le permite sobrepasar el psiquismo. Comprobamos, así, el valor de la intuición de Rimbaud cuando decía que la metáfora puede también servir para cambiar el mundo.

---

[11] *En Más allá del principio del placer y en Nuevas aportaciones*, págs. 79 y 198, respectivamente, de las ediciones inglesas. Citado por E. Kris, «*The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*», en Freedom and experience, Essays presented to H. M. Kallen, Cornell University Press, 1947, pág. 244.

La comparación con el psicoanálisis nos ha permitido aclarar algunos aspectos de la cura shamanística. No puede asegurarse que, inversamente, el estudio del shamanismo sea incapaz de aclarar un día ciertos puntos oscuros de la teoría de Freud. Pensamos particularmente en la noción de mito y en la noción de inconsciente.

Hemos visto que la única diferencia entre ambos métodos, que seguiría en pie una vez descubierto un sustrato fisiológico de las neurosis, estaría referida al origen del mito, reencontrado en un caso como un tesoro individual, y recibido, en el otro, de la tradición colectiva. En realidad, muchos psicoanalistas se negarán a aceptar que las constelaciones psíquicas que reaparecen en la conciencia del enfermo puedan constituir un mito: son, dirán ellos, acontecimientos reales, cuya fecha a veces es posible determinar y cuya autenticidad es verificable por entrevistas hechas a los padres o los criados[12]. Por nuestra parte, no ponemos en duda los hechos. Pero conviene preguntarse si el valor terapéutico de la cura depende del carácter real de las situaciones rememoradas o si el poder traumatizante de estas situaciones no deriva más bien del hecho de que, en el momento en que se presentan, el sujeto las experimenta inmediatamente bajo forma de mito vivido. Entendemos por esto que el poder traumatizante de una situación cualquiera no puede resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el molde de una estructura preexistente. En relación con el acontecimiento o la anécdota, estas estructuras —o para ser más exactos, estas leyes de estructura— son verdaderamente intemporales. En el psicópata, toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizadora del mito inicial; pero esta estructura y las otras que, en él, quedan relegadas a un papel subordinado, se encuentran también en el hombre normal, primitivo o civilizado. El conjunto de estas estructuras formaría lo que llamamos el inconsciente. Veríamos de esta manera cómo se desvanece la última diferencia entre la teoría del shamanismo y la del psicoanálisis. El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irreemplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los

[12] 16. Marie Bonaparte, «*Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*», en *The Psychoanaiytic Study of the Child*, vol. 1, Nueva York, 1945.

hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes.

Si esta concepción es exacta, probablemente sea necesario restablecer entre inconsciente y subconsciente una distinción más marcada que la habitual en la psicología contemporánea. Porque el subconsciente, receptáculo de recuerdos y de imágenes coleccionados en el transcurso de cada vida[13] se convierte, así, en un simple aspecto de la memoria; afirma su perennidad y a la vez implica sus limitaciones, porque el término de subconsciente se refiere al hecho de que los recuerdos, si bien se conservan, no siempre están disponibles. El inconsciente, por el contrario, es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad—: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos. Se podría decir, entonces, que el subconsciente es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación —para nosotros mismos y para los demás— si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso. Como estas leyes son las mismas en todas las ocasiones en que el inconsciente ejerce su actividad y para todos los individuos, el problema planteado en el párrafo precedente puede resolverse en forma sencilla. El vocabulario importa menos que la estructura. Ya sea el mito recreado por el sujeto o sacado de la tradición, de estas fuentes, individual o colectiva (entre las cuales se producen constantemente interpretaciones e intercambios), el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica.

Agreguemos que estas estructuras no sólo son las mismas para todos y para todas las materias a las cuales se aplica la función; ellas son además poco numerosas, lo cual nos permite comprender por qué el mundo del simbolismo es infinitamente diverso en su contenido, pero siempre limitado en sus leyes. Hay muchas lenguas, pero muy pocas leyes fonológicas, válidas para todas las lenguas. Una compilación de los cuentos y mitos conocidos ocuparía una masa imponente de volúmenes. Pero se pueden reducir a un pequeño número de tipos simples en los que operan, tras la diversidad de los personajes, unas pocas funciones elementales; y los

---

[13] Esta definición, tan criticada, adquiere un nuevo sentido por efecto de la distinción radical entre subconsciente e inconsciente.

complejos, esos mitos individuales, se reducen también a unos pocos tipos simples, moldes en los que se acomoda la fluida multiplicidad de los casos.

Del hecho de que el shamán no psicoanaliza a su enfermo puede concluirse que la búsqueda del tiempo perdido, considerado por algunos como la clave de la terapéutica psicoanalítica, es sólo una modalidad (cuyo valor y resultados no son despreciables) de un método más fundamental, que debe definirse sin tomar en cuenta el origen individual o colectivo del mito. Porque la forma mítica prevalece sobre el contenido del relato. Esto es al menos lo que hemos creído aprender del análisis de un texto indígena. Pero, en otro sentido, es bien sabido que todo mito es una búsqueda del tiempo perdido. Esta forma moderna de la técnica shamanística que es el psicoanálisis extrae, pues, sus caracteres particulares del hecho de que, en la civilización mecánica, únicamente hay lugar para el tiempo mítico en el hombre mismo. De esta comprobación el psicoanálisis puede recoger una confirmación de su validez, a la vez que la esperanza de profundizar sus bases teóricas y de comprender mejor el mecanismo de su eficacia, por una confrontación de sus métodos y sus objetivos con los de sus grandes predecesores: los shamanes y los hechiceros.

SEXTA PARTE
ESCRITURA, ETNOGRAFÍA E HISTORIA

E. E. EVANS-PRITCHARD (1902-1973)

Edward Evan Evans-Pritchard fue un brillante etnógrafo, igual que Bronislaw Malinowski, uno de sus profesores a quien abiertamente decidió no imitar. Se dice que cuando se le preguntó si había recogido textos durante su trabajo de campo en África (recogió muchos), respondió con desprecio a quien le interrogaba: «Realmente no. Siempre encontré tan fácil aprender la lengua lo suficientemente bien que siempre que necesitaba un texto, podía escribirlo».

Nació en Sussex, Inglaterra, fue el segundo hijo del reverendo Thomas Evans-Pritchard. Asistió a Winchester y después siguió sus estudios como estudiante honorario del *Exeter College* de Oxford. Inició sus estudios de antropología en la *London School of Economics* con Charles Seligman, quien fue un buen amigo suyo. Cuando la mala salud impidieron a Seligman y a su mujer Brenda continuar un estudio etnográfico que habían emprendido para el gobierno de lo que era entonces el Sudán Anglo-Egipcio, Seligman dispuso que Evans-Pritchard lo continuase.

Entre 1926 y 1936, E-P (como lo llamaban sus alumnos y amigos) hizo sus expediciones a Sudán. Emprendió un trabajo que duraría meses entre los anuak, los íngassana, los moro y muchos otros pueblos. Aunque él mismo escribió sobre los shilluk, los anuak y los luo, consideró que las notas de este viaje pertenecían principalmente a los Seligman. Por tanto, regresó a Sudán solo, para realizar estudios detallados sobre los azande y los nuer. Los resultados de su trabajo se publicaron en Sudan Notes and Records en la década de 1930. En 1937 apareció *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, su cuidadoso informe y análisis de un sistema de razonamiento empírico a partir de premisas falsas han convertido al libro en elemento básico para todos los estudios posteriores sobre brujería y religión.

Desde 1931 a 1934 estuvo en Egipto como profesor de sociología en la Universidad Egipcia de El Cairo. En 1935, Evans-Pritchard dejó Egipto para convertirse en profesor de investigación en sociología africana en Oxford. Esto le mantuvo en estrecho contacto con A. R. Radcliffe-Brown, quien tuvo una influencia considerable en la parte teórica de su obra. En 1940 editó con Meyer Fortes y contribuyó a un clásico de la antropología política, *African Politican Systems*, y publicó la primera parte de su trilogía nuer, *The Nuer; A Description of the Modes of Livelihood and Political Ínstitutions of a Neolotic People*.

Se casó en 1939, el mismo año que estallo la Segunda Guerra Mundial, y se alistó en el ejército. Primero sirvió en la campaña de Abisinia,

donde organizó a los anuak y a otros pueblos fronterizos en un levantamiento contra los italianos en Etiopía. Después fue a Siria como oficial político. Allí fue uno de los pocos hombres que hablaban todas las lenguas requeridas: inglés, francés y árabe.

En noviembre de 1942 fue enviado como oficial político a la Administración Militar Británica en Cirenaica. Allí pasó dos años, la mayor parte del tiempo entre las secciones nómadas de los beduinos. Las obligaciones oficiales le impidieron realizar lo que él consideraba estudios sistemáticos de la antropología social de los beduinos. Sin embargo, publicó *The Sanusi of Cyrenaica*, un análisis del proceso por el cual una sociedad basada en el linaje desarrollaba roles políticos centralizados, considerado por muchos una obra definitiva sobre este pueblo. Este libro es un monumento en otro sentido. A diferencia de la mayor parte de la antropología británica y norteamericana moderna, es un estudio del cambio cultural que se basa en gran parte en material histórico. Evans-Pritchard estudió historia durante la etapa antes de graduarse en Oxford y fue elocuente sobre la necesidad social que tienen el antropólogo y el historiador de entenderse entre ellos.

Cuando regresó del ejército en 1945, fue nombrado profesor adjunto de antropología en Cambridge. Después de un año dejó Cambridge para hacerse cargo de la cátedra de antropología social en Oxford tras la jubilación de Radclíffe-Brown.

El segundo volumen de Evans-Pritchard sobre los nuer se había planeado para 1942, y la mayor parte se había escrito antes de la guerra. Pero las obligaciones militares y académicas y, más tarde, la historia de los sanusi, retrasaron el volumen *Kinship and Marriage among the Nuer*, hasta 1951. Quizás, fue la primera gran obra antropológica sobre religión que difirió de la visión de Emile Durkheím, de que las sociedades se rinden culto a sí mismas mediante el culto a algún emblema que es la expresión colectiva de la sociedad. La posición de Evans-Pritchard era que la religión no surge a partir de la estructura social, ni es limitada por ella. Lo que él consideraba importante en el estudio de la religión era el modo en que la gente se explicaba entre sí las complejidades del universo en que vivían.

En el invierno de 1950 dio una serie de conferencias en el tercer canal de la BBC para dar a conocer mejor al público los métodos y el alcance de la antropología social. Al año siguiente, estas conferencias se publicaron como *Social Anthropology*. En 1956 apareció una segunda colección de ensayos y discursos, *The Position of Women in Primitive Society*. La otra

parte de la obra de la década de 1930 en Sudán apareció como *The Zande Trickster.*

En 1968, Evans-Pritchard viajó por Estados Unidos dando conferencias y recibió un diploma honorario de la Universidad de Chicago. Se le concedió el título de Sir en 1971, el año siguiente a su jubilación de Oxford. Continuó trabajando sobre sus notas etnográficas hasta su muerte en 1973.

En el siguiente ensayo, Evans-Pritchard menciona el aforismo a menudo citado de Maitland de que la antropología tendrá algún día la opción de convertirse en historia o en nada. La rueda de la fortuna gira; en algunas décadas, la historia tiene que convertirse en antropología; en otras, la antropología tiene que convertirse en historia. No son lo mismo, pero tienen mucho en común.

Este ensayo empieza con una revisión de la historia de la antropología y continúa representando una visión de la antropología que es perenne —y bajo permanente lucha—. Evans-Pritchard dice que, tomar el modelo de la ciencia natural para la ciencia del comportamiento, es un juicio pobre. También podía haber añadido que no existe ninguna lengua europea en la que sea posible discutir, como es casi inevitable en inglés, sobre si la antropología es una «ciencia». Ciertamente, en alemán es una *wissenschaft*. Cuando Evans-Pritchard habla de la sociedad como «sistema moral» y cuando afirma ser humanista más que científico natural, no está haciendo antropología mística o una *wissenschaft*.

Evans-Pritchard reconoce que la mayoría de las sociedades que el mundo ha conocido ya no existen y deben estudiarse mediante métodos históricos, y que tales métodos y objetivos difieren sólo en detalle y en las actividades del erudito, del método antropológico clásico.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL: PASADO Y PRESENTE[1]

Señor rector[2], compañeros y discípulos: Me honra vuestra invitación para pronunciar esta conferencia en conmemoración del rector Marett, un gran maestro de la antropología social y mi amigo y consejero durante más de veinte años. Me conmueve también, señor rector, pronunciarla precisamente en esta sala, tan familiar para mí.

He elegido como tema unas cuantas cuestiones muy generales: cuestiones de método. Los avances considerables registrados en antropología social durante los últimos treinta años y la creación de nuevos departamentos en varias universidades, parece que requieren alguna reflexión sobre cuál es el contenido de la antropología y las directrices que ha tomado, o le conviene tomar, ahora que ha dejado de ser una ocupación de aficionados para convertirse en una profesión. Las opiniones de, los antropólogos acerca de estos temas no siempre coinciden, especialmente entre aquellos que consideran nuestra disciplina como una ciencia natural y aquellos que, como es mi caso, la incluimos entre las humanidades; y esta división, que refleja sentimientos y valores bastante diferentes, se patentiza siempre que surge una discusión sobre los métodos y los objetivos, y posiblemente es más aguda cuando se debaten las relaciones entre antropología e historia. Voy a dedicar gran parte de mi conferencia a este difícil problema, ya que su consideración revelará con mayor claridad los resultados obtenidos. Para percibir cómo se han obtenido estos resultados es necesario volver nuestra mirada hacia atrás, al período de la génesis y primeros pasos de la disciplina.

LOS ORÍGENES: EL SIGLO XVIII

Difícilmente puede decirse que una materia de estudio es autónoma en tanto no tiene cabida en las universidades. En este sentido la antropología social es una disciplina muy reciente. En otro sentido, sin embargo, podemos afirmar que se inicia con las más antiguas especulaciones de la humanidad, porque en todos los lugares y en todos los tiempos el hombre ha elaborado teorías acerca de la naturaleza de la sociedad humana. Según esto, no es posible definir con exactitud en qué momento nació la antropología, pero, no obstante, puede señalarse un período, el de la última mitad del siglo

---

[1] Evans-Pritchard, E.E. : *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI, Madrid, 1990.
[2] The Marett Lecture. conferencia pronunciada en Oxford el día 3 de junio de 1950 (Exeter college Hall).

XVIII, como punto de partida de su desarrollo. Es hija de la Ilustración y conserva, a través de su historia y hasta la actualidad, muchos de los rasgos característicos de su origen.

En Francia, su linaje deriva de Montesquieu, de autores como D'Alembert, Condorcet, Turgot, de los enciclopedistas en general, hasta Saint-Simon, que fue el primero en proponer claramente una ciencia de la sociedad, y del que fue un tiempo su discípulo, Comte, que denominó a esa ciencia sociología. Esta corriente, la del racionalismo filosófico francés, influyó intensamente sobre la antropología inglesa a través de los escritos de Durkheim, de sus discípulos y de Lévy-Bruhl, que estaban en la línea directa de la tradición saintsimoniana.

Nuestros precursores fueron los filósofos moralistas escoceses, cuyos escritos son típicos del siglo XVIII: David Hume, Adam Smith, Thomas Reid, Frances Hutcheson, Dugald Stewart, Adam Ferguson, lord Kames y lord Monboddo. Todos ellos se inspiraron en Bacon, Newton y Locke, aunque también Descartes tuvo mucho influjo sobre ellos. Insistieron en que el estudio de las sociedades, que contemplaban como sistemas u organismos naturales, debía ser empírico y que mediante el uso del método inductivo sería posible explicarlas en términos de leyes o principios generales, del mismo modo que los físicos explicaban los fenómenos objeto de su estudio. Podía también establecerse una normativa. La ley natural se deriva del estudio de la naturaleza humana, que es la misma en todas las sociedades y en todos los tiempos. Estos escritores creían también en el progreso ilimitado y en sus leyes. El hombre, siendo igual en todas partes, debe seguir, al avanzar, ciertas líneas, y pasar por determinados estadios de desarrollo; tales estadios pueden ser hipotéticamente reconstruidos mediante lo que Dugald Stewart llamó historia conjetural, conocido posteriormente como método comparativo. Estos son los ingredientes de la teoría antropológica del siglo XIX e incluso del momento presente.

Los autores que he mencionado, de Francia y de Inglaterra, fueron filósofos en su época, y así se consideraban ellos mismos. A pesar de todas sus alusiones al empirismo, se apoyaron más en la introspección y el razonamiento a priori que en la observación de las sociedades coetáneas. En su mayor parte, usaron para ilustrar o corroborar la teoría la mera especulación. Hasta mediados del siglo XIX no se iniciaron estudios sistemáticos de las instituciones sociales con un cierto rigor científico. En la década entre 1861 y 1871 aparecieron los libros que hoy consideramos como nuestros clásicos más antiguos: *Ancient Law*, de Maine (1861); *Das Mutterrecht*, de Bachofen (1861); *La Cité Antique*, de Fustel de Coulanges

(1864); *Primitive Marriage*, de McLennan (1865); *Researches into the Early History of Mankind*, de Tylor (1865), y *The Systems of Consanguinity*, de Morgan (1871). No todas estas obras tenían como tema principal las sociedades primitivas, aunque aquellas que más se alejaban de él, como *Ancient Law*, estudiaban instituciones comparables en los períodos antiguos del desarrollo de las sociedades históricas. McLennan y Tylor, en Inglaterra, y Morgan, en América, fueron los primeros que dedicaron su atención a las sociedades primitivas, como materia capaz de atraer la atención de los investigadores más serios.

LA ANTROPOLOGÍA EN EL SIGLO XIX

Los autores de esta década, como los de la generación anterior, deseaban liberar el estudio de las instituciones sociales de la mera especulación. Pensaron también que podían lograrlo siendo estrictamente empíricos y mediante el uso riguroso del método histórico comparativo. Usando este método, al igual que los que les siguieron, escribieron muchos y densos volúmenes tratando de demostrar el origen y desarrollo de las instituciones sociales: la aparición del matrimonio monógamo partiendo de la promiscuidad, el origen de la propiedad partiendo del comunismo, el del contrato derivado del status, el comienzo de la industria desde el nomadismo, el inicio de la ciencia positiva partiendo de la teología, el del monoteísmo desde el animismo. Algunas veces, especialmente cuando trataban de la religión, las interpretaciones fueron elaboradas en términos de orígenes psicológicos o históricos.

Estos antropólogos victorianos fueron hombres de extraordinaria habilidad, amplia erudición y evidente integridad. Si bien realzaron en exceso las semejanzas de costumbres y creencias, concediendo una atención insuficiente a las diferencias, cuando intentaban explicar la razón de las notables similitudes en sociedades muy alejadas entre sí en el espacio y en el tiempo, estaban investigando un problema real y no imaginario; y de sus investigaciones surgieron muchos principios que siguen en vigor. No obstante, es difícil leer hoy sin irritación sus construcciones teóricas, pero al mismo tiempo nos sentimos desconcertados porque nos producen complacencia. Vemos ahora que aunque la utilización del método comparativo les permitió llegar a generalizaciones partiendo de aspectos particulares y así clasificar los fenómenos sociales, las interpretaciones de estos fenómenos no hicieron más que configurar hipotéticas escalas de progreso, en uno de cuyos extremos se encontraban formas de instituciones y creencias como las que había en Europa y América en el siglo XIX,

mientras que en el otro extremo se hallaban sus antítesis. Se construyó un orden de estadios sucesivos para mostrar lo que lógicamente debía haber sido la historia del desarrollo desde un punto a otro de la escala. A fin de que todo esto quedara demostrado se buscaron en la literatura etnográfica ejemplos que ilustraran cada uno de los estadios. Es evidente que tales reconstrucciones no solamente implicaban juicios morales, sino que eran siempre meras conjeturas, y que en ningún caso una institución era entendida, y mucho menos explicada, en función de sus orígenes, ya sean estos concebidos como los principios, las causas, o meramente, en un sentido lógico, como las formas más simples. Los antropólogos del siglo XIX, a pesar de su insistencia en el empirismo para el estudio de las instituciones sociales, fueron tan poco dialécticos, tan especulativos y dogmáticos como los filósofos moralistas del siglo anterior, aunque al menos sintieron la necesidad de apoyar sus construcciones con abundancia de datos, necesidad raramente sentida por los filósofos moralistas. De este modo realizaron numerosas investigaciones originales y reunieron y ordenaron sistemáticamente vastos repertorios de elementos etnológicos, como, para mencionar la mayor de estas compilaciones, es el caso de *The Golden Bough* (La rama dorada).

No es sorprendente que los antropólogos del pasado siglo escribieran como historia lo que observaban, ya que todo el saber de la época era radicalmente histórico, y vivían un momento en que la historia en Inglaterra era todavía un arte literario. El enfoque genético, que había producido frutos impresionantes en filología, se aplicó, como ha señalado lord Acton, al derecho, a la economía, a la ciencia, a la teología y a la filosofía. Hubo en todos los campos un empeño apasionado por descubrir los orígenes de cada cosa —el origen de las especies, el origen de la religión, el origen de las leyes—; un esfuerzo por explicar lo más cercano por lo más lejano, lo que Marc Bloch llama «la hantise des origines’, refiriéndose a la historia.

En todo caso, no pienso que la causa real de la confusión fuera, como se supone generalmente, que los antropólogos del siglo XIX creyeran en el progreso y elaboraran un método que les permitiese reconstruir cómo éste había llegado a producirse, puesto que sabían perfectamente que sus esquemas eran hipótesis que no podían ser completamente verificadas. La causa de la confusión que se aprecia en la mayoría de sus escritos hay que buscarla en el supuesto, heredado de la Ilustración, de que las sociedades son organismos o sistemas naturales que tienen un curso necesario de desarrollo, que a su vez puede ser reducido a principios o leyes generales. En consecuencia, presentaron asociaciones lógicas como conexiones reales y necesarias, y clasificaciones tipológicas como desarrollos históricos

inevitables. Se aprecia fácilmente cómo una combinación de la noción de ley científica y de progreso lleva en antropología, como en la filosofía de la historia, a unos grados de rigidez que, al ser pretendidamente inevitables, adquieren un carácter normativo.

EL SIGLO XX

La reacción contra el intento de explicar las instituciones sociales en términos de desarrollo paralelo, visto idealmente como unilineal, aparece al finalizar la centuria, y aunque la llamada antropología evolucionista volvió a estar presente, con algunas reformas, en los escritos de Westermarck y Hobhouse, perdió finalmente su fuerza y no constituyó un estímulo para nuevas investigaciones; entre otras razones, porque una vez fijados los estadios del desarrollo humano cualquier estudio realizado bajo estas directrices no ofrecía otras expectativas que la adhesión a las etiquetas preparadas por autores desaparecidos. Algunos antropólogos, en grado variable, se volvieron entonces, buscando inspiración, hacia la psicología, la cual, en ese momento, parecía hallar soluciones satisfactorias a muchos de sus problemas sin tener que recurrir a la historia hipotética. Está demostrado que, en esa época, igual que sucede actualmente, no dejaba de ser un intento de construir un edificio sobre arenas movedizas. Si no insisto en esta conferencia sobre las relaciones entre antropología y psicología no es por considerarlas como carentes de importancia, sino porque no dispongo del espacio necesario ni poseo los indispensables conocimientos de psicología como para tratar el tema adecuadamente.

Dejando a un lado la crítica de la teoría evolucionista implícita en la ignorancia de aquellos que, como el rector Marett, buscaron explicaciones psicológicas a toda clase de costumbres y creencias, fue ésta atacada por dos corrientes: el difusionismo y el funcionalismo. La crítica del difusionismo centraba su argumentación en el hecho obvio de que la cultura es a menudo prestada y de que no emerge de manera espontánea debido a ciertas potencialidades sociales comunes y a la naturaleza humana común. Suponer otra cosa y discutir el cambio social sin referencia a los acontecimientos es caer en un escolasticismo cartesiano. Esta manera de enfocar el problema de la cultura humana ha tenido, por desgracia, escasa influencia en Inglaterra, en parte, sin duda, por el abuso que de la misma hicieron Elliot Smith, Perry y Rivers. La otra forma de ataque, el funcionalismo, ha tenido una mayor influencia en la medida que ha sido más radical. Condena por igual la antropología evolucionista y la difusionista, y no sólo bajo pretexto de que las reconstrucciones históricas son de todo punto inverificables, sino

también porque ambas son aproximaciones históricas al estudio de la cultura. La razón que esgrimen estriba en el convencimiento de que la historia de una sociedad es totalmente irrelevante para el estudio de la misma como sistema natural.

El mismo tipo de desarrollo se hizo patente en otros campos del saber. Apareció la biología funcional, la psicología funcional, el derecho funcional, la economía funcional, etc. Los planteamientos del funcionalismo fueron fácilmente aceptados por muchos antropólogos sociales debido a que estudiaban sociedades cuya historia, con frecuencia, no podía ser conocida, y también porque se mantenía la influencia que el racionalismo filosófico había ejercido en Inglaterra a través de Durkheim y su escuela. Esta influencia no sólo ha sido profunda, sino beneficiosa en conjunto para la antropología inglesa, integrando una corriente de pensamiento preocupada por cuestiones generales en la tradición empírica inglesa de carácter más fragmentario, según lo demuestra la forma en que autores teóricos como Tylor y Frazer utilizaron su material, y los muchos relatos de primera mano sobre pueblos primitivos escritos por viajeros, misioneros y administradores, al igual que los precoces sondeos sociales efectuados en este país. Por otra parte, si los estudiosos no se aferran firmemente a la evidencia de los hechos etnográficos, caerán con facilidad en triviales discusiones semánticas, en áridas clasificaciones y en un escepticismo pretencioso o total.

LA TEORÍA FUNCIONAL

La teoría orgánica o funcional de la sociedad, que domina hoy la antropología social inglesa, no es nueva. Hemos visto que fue expuesta de diversas maneras por los antropólogos victorianos y, antes que ellos, por los filósofos moralistas, y tiene desde luego raíces mucho más profundas en la filosofía política. En su forma moderna y más mecanicista fue llevada a sus últimas consecuencias por Durkheim y, en lo que concierne a la evolución social, por Herbert Spencer. En tiempos más recientes, el profesor Radcliffe-Brown la expuso con mayor claridad y consistencia. Las sociedades humanas son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias. El objetivo de la antropología social es reducir toda la vida social a leyes o principios generales sobre la naturaleza de la sociedad que permitan formular predicciones. Lo nuevo en las modernas declaraciones teóricas es la insistencia en que una sociedad puede ser entendida satisfactoriamente sin hacer referencia alguna a su pasado. Por

regla general los filósofos moralistas del siglo XVIII presentaban su concepción de los sistemas sociales y de las leyes sociológicas en forma de historia en el mejor estilo: una historia natural de las sociedades humanas; y, como hemos visto, la pasión constante de sus sucesores victorianos fue la búsqueda de los orígenes, que permitieron el desarrollo de cada institución merced a las leyes del progreso. La versión moderna de una investigación social naturalista, incluso admitiendo la posibilidad de un estudio científico del cambio social, insiste en que, para la comprensión del funcionamiento de una sociedad, el investigador no necesita conocer su historia, de igual modo que un fisiólogo no necesita conocer la historia de un organismo para entenderlos. Ambos son sistemas naturales y pueden ser descritos en términos de leyes naturales sin recurrir a la historia.

La orientación funcional, por su insistencia en la interrelación de los elementos, ha sido en gran parte responsable de los amplios y detallados estudios de campo de la moderna antropología, nunca emprendidos por los antropólogos del siglo XIX, quienes se contentaron en todo caso con reunir series de hechos sobre los que basaron sus teorías. A ello se debe que los antropólogos actuales vean, con más claridad que sus predecesores, que la comprensión del comportamiento humano sólo puede lograrse si se estudia en su ámbito social total. Cualquier antropólogo social acepta hoy que el conjunto de actividades de las sociedades primitivas debe ser sistemáticamente investigado en el campo, y todos comparten el mismo enfoque totalizador cuando tratan de poner por escrito e interpretar sus observaciones.

Pero una teoría puede tener valor heurístico sin llegar a ser cierta, y se han hecho muchas objeciones a la teoría funcional. El que las sociedades son sistemas del tipo que declaran sólo es una afirmación no basada en pruebas. En el caso de Malinowski, la teoría funcional fue poco más que un artificio literario, a pesar del impulso que recibió con sus obras. La teoría supone, además, que en determinadas circunstancias, ningún aspecto de la vida social puede ser otra cosa que lo que es, y que cada costumbre tiene valor social, derivando así hacia un determinismo simplista, hacia la teleología y el pragmatismo. Resulta fácil definir corno meta de la antropología social el establecimiento de leves sociológicas, pero nunca se adujo ley alguna que guarde un remoto parecido con las de las ciencias naturales. Los principios generales propuestos son en su mayoría especulativos, y en todo caso demasiado generales para ser válidos. Estos postulados, por lo general, suelen ser meras conjeturas elaboradas al nivel del *post factum* o sustentadas por el sentido común, y a veces degeneran en meras tautologías e incluso lugares comunes. Por otra parte, es difícil

reconciliar el aserto de que una sociedad ha llegado a ser lo que es mediante una sucesión de acontecimientos únicos, con la afirmación de que lo que es puede ser establecido comprensiblemente en términos de leyes naturales. En su forma extrema, el determinismo funcional conduce al relativismo absoluto, dejando sin sentido la teoría en sí y el pensamiento científico en su totalidad.

Si, por estas y otras razones, no puedo aceptar sin reparos la teoría funcional dominante en la antropología inglesa actual, tampoco afirmo, como verán, que las sociedades sean incomprensibles o que no constituyan sistemas en algún sentido. Mis objeciones se dirigen hacia lo que me parece ser todavía la filosofía doctrinaria de la Ilustración y de los antropólogos evolucionistas del pasado siglo, sustituido el concepto de evolución por el de progreso. Sus explicaciones están expuestas dialécticamente y falsean los hechos. Creo que hay que atribuir todo esto a los antropólogos que tratan continuamente de buscar sus modelos en las ciencias naturales en lugar de en las ciencias históricas, punto sobre el que trataré a continuación. Debo disculparme con los historiadores si consideran que lo que digo les parece obvio. No obstante, mis observaciones han sido calurosamente discutidas en Inglaterra por la mayoría de mis colegas antropólogos.

ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Al tratar las relaciones entre historia y antropología social, para que la discusión resulte provechosa es necesario percibir que van a plantearse varios problemas bastante diferentes. El primero consiste en saber si el conocimiento de cómo un determinado sistema social ha llegado a ser lo que es puede ayudarnos a comprender su actual constitución. En este punto debemos ver la historia en dos sentidos diferentes, aunque en una sociedad con escritura no es tan fácil mantener la distinción que establecemos al hablar de sociedades ágrafas. En el primer sentido, historia es parte de la tradición consciente de un pueblo y es operativa en su vida social. Es la representación colectiva de acontecimientos distinta de los acontecimientos mismos. El antropólogo social lo llama mito. El antropólogo funcionalista considera la historia en este sentido como una mezcla de hechos y fantasía altamente reveladora para un estudio de la cultura de la cual forma parte.

Por otro lado, estos antropólogos rechazan de manera absoluta la reconstrucción, mediante hechos circunstanciales, de la historia de los pueblos primitivos cuyos monumentos y documentos del pasado sean total o prácticamente inexistentes. Ciertamente que algún caso puede constituir una

excepción a esta norma; aunque en mi opinión estas excepciones no son tan frecuentes como se supone, para todos ellos la historia es necesariamente una reconstrucción, y el grado de probabilidad de una reconstrucción particular depende de la evidencia disponible. El hecho de que los antropólogos del siglo XIX fueran escasamente críticos en sus reconstrucciones no conduce necesariamente a la conclusión de que todo esfuerzo realizado en esta dirección sea una pérdida de tiempo.

Pero, al descartar la historia supuesta, los funcionalistas dejan también a un lado la historia válida. Dicen, y Malinowski con mayor énfasis, que incluso cuando contamos con datos suficientes para establecer la historia de una sociedad, el hacerlo es irrelevante en orden a su estudio funcional. Personalmente encuentro este punto de vista inaceptable. Me parece absurdo asegurar que podemos entender el funcionamiento de las instituciones en un momento dado sin conocer cómo han llegado a ser lo que son, o cómo fueron después de nacer del mismo modo que una persona, además de haber estudiado su constitución en un momento dado, estudie también su pasado y su futuro. Por otra parte, así al menos me lo parece, renegar de la historia de las instituciones impide al antropólogo funcionalista no sólo el estudio de los problemas diacrónicos, sino también la verificación de las muy funcionales construcciones a las que concede mayor importancia, ya que precisamente para este caso la historia le provee de situaciones experimentales.

El problema aquí planteado comienza a ser apremiante porque los antropólogos están ahora estudiando comunidades que, si bien todavía de estructura simple, están encerradas en, y forman parte de, grandes sociedades históricas, como es el caso de las comunidades rurales de Irlanda o de la India, de las tribus árabes beduinas o de las minorías étnicas en América y en otras partes del mundo. Los investigadores no pueden por más tiempo ignorar la historia, sino que deben explícitamente rechazarla o admitir su importancia. A medida que los antropólogos dediquen su atención con más insistencia al estudio de complejas comunidades civilizadas, la solución al problema llegará a ser más acuciante y la dirección del desarrollo teórico al respecto dependerá en gran parte del resultado.

De diferente naturaleza es el segundo problema. No nos preguntamos ahora, al investigar una sociedad particular, si su historia forma parte integral del estudio; lo que deseamos saber es si, al realizar estudios sociológicos comparativos, por ejemplo de instituciones políticas o religiosas, resulta conveniente incluir algunas sociedades tal y como nos las

presentan los historiadores. Los antropólogos funcionalistas ingleses, debido a su general rechazo del método histórico, han ignorado casi completamente los escritos históricos, a pesar de reivindicar como el objetivo de la antropología social la elaboración de una historia natural de las sociedades humanas, es decir, de todas las sociedades humanas. De este modo, no han incluido en sus estudios comparativos el valioso material que suministran las sociedades históricas, comparable estructuralmente al de muchas sociedades bárbaras contemporáneas que ellos consideran pertenecientes a su campo de acción.

La tercera cuestión, y para mí la más importante, es de orden metodológico: ¿no será la antropología social, a pesar de su menosprecio por la historia, una especie de historiografía? Para contestar esta pregunta, nada mejor que observar lo que en realidad hace el antropólogo. Vive durante algunos meses o años entre un pueblo primitivo, y lo hace tan íntimamente como puede, llegando a hablar su lengua, a pensar de acuerdo con sus categorías conceptuales y a juzgar con sus valores. Al mismo tiempo revive las experiencias crítica e interpretativamente de acuerdo con las categorías y valores de su propia cultura y con el cuerpo general de conocimientos de su disciplina. En otras palabras, traduce una cultura a otra.

En este nivel, la antropología social puede ser considerada como un arte literario e impresionista. Pero, incluso en un simple estudio etnográfico, el antropólogo busca algo más que comprender el pensamiento y los valores de un pueblo primitivo y trasladarlos a su propia cultura; busca también descubrir el orden estructural de la sociedad, los patrones que, una vez establecidos, le permitan verla como un todo, como un conjunto de abstracciones interrelacionadas. De este modo, la sociedad no es sólo culturalmente inteligible, como de hecho lo es en el nivel de conocimiento y acción para uno de sus miembros o para el extranjero que ha aprendido sus costumbres y participado en su vida, sino que también puede llegar a ser sociológicamente inteligible.

El historiador, o en cualquier caso el historiador social, o quizás el historiador económico en particular, pretenden, creo yo, conocer aquello que he denominado sociológicamente inteligible. Después de todo la sociedad inglesa del síglo XI fue interpretada por Vinogradoff de forma bastante diferente a como lo hubiera hecho un normando, un anglosajón o un extranjero que hubiera conocido los idiomas y vivido entre los nativos. Igualmente, la antropología social descubre en una sociedad nativa lo que un nativo no puede explicarle y lo que un lego no puede percibir por muy versado que sea en la cultura de esa sociedad: su estructura básica. La

estructura no puede verse. Es un conjunto de abstracciones, y cada una de ellas, aunque derivadas del análisis del comportamiento observado, es fundamentalmente una construcción imaginativa del mismo antropólogo. Y éste, relacionando estas abstracciones una con otra lógicamente hasta formar un patrón o modelo, puede ver la sociedad en sus aspectos esenciales o como un todo único.

Lo que estoy tratando de expresar, acaso se podría ilustrar mejor con un ejemplo lingüístico. Un nativo entiende su propio lenguaje y éste puede también ser aprendido por un extranjero, pero ciertamente ninguno de los dos podría decirnos cuáles son sus sistemas fonológicos y gramaticales, que solamente serían descubiertos por un lingüista. Por medio del análisis, un especialista puede reducir la complejidad de una lengua a ciertas abstracciones y mostrar cómo se interrelacionan en un patrón o sistema lógico. Esto es lo que el antropólogo social trata también de hacer. Pretende revelar los patrones estructurales de una sociedad. Una vez aislados, los compara con patrones de otras sociedades. El estudio de cada nueva sociedad amplía su conocimiento de las estructuras sociales básicas y le facilita la construcción de una tipología de formas, permitiéndole determinar sus características esenciales y la razón de sus variaciones.

He procurado mostrar cómo el trabajo del antropólogo social tiene tres fases principales o, expresado de otro modo, tres niveles de abstracción. Primero intenta comprender las características significativas patentes en una cultura y traducirlas en términos de la suya propia. Esto es precisamente lo que hace el historiador. Aquí no hay diferencias fundamentales en objetivo y método entre las dos disciplinas, y ambas son igualmente selectivas en el uso que hacen del material. La semejanza queda oscurecida por el hecho de que el antropólogo social realiza un estudio directo de la vida social, mientras que el historiador lo hace indirectamente a través de documentos y otros datos disponibles. La diferencia es técnica y no metodológica. La historicidad de la antropología resulta también empañada por su preocupación por las sociedades primitivas que no cuentan con documentos históricos, pero tampoco es una diferencia metodológica. Puedo agregar, con el profesor Kroeber, que la característica fundamental del método histórico no es la relación cronológica de los acontecimientos, sino su integración descriptiva, y la antropología social participa de este aspecto historiográfico.

Lo que la antropología social ha hecho principalmente es trazar secciones históricas comparativas, relaciones descriptivas e integradoras de los pueblos primitivos en un momento dado, que son semejantes a las

escritas por los historiadores sobre los grupos humanos en un período determinado, ya que les interesa menos la elaboración de secuencias de acontecimientos que tratan de establecer las conexiones entre ellos. Ni siquiera la decisión del antropólogo de considerar cada institución sólo como una parte funcional del conjunto de la sociedad representa una diferencia metodológica; cualquier buen historiador moderno —si se me permite juzgar al respecto— persigue el mismo tipo de síntesis.

Desde mi punto de vista, el que los problemas del antropólogo sean generalmente sincrónicos en tanto que los problemas del historiador son generalmente diacrónicos, es una diferencia de énfasis en las peculiares condiciones predominantes y no una divergencia real de interés Cuando el historiador fija su atención exclusivamente en una cultura particular y en un período determinado y limitado de su historia, produce lo que podríamos llamar una monografía etnográfica (*La Cultura del Renacimiento*, de Burckhardt, es un ejemplo sorprendente). Cuando, por otra parte, un antropólogo social escribe acerca del desarrollo en el tiempo de una sociedad, escribe un libro de historia, distinto, es verdad, de la historia narrativa y política corriente, pero en lo esencial el mismo que redactaría un historiador social. A falta de otro, puedo citar como ejemplo mi propio libro *The Sanusi of Cyrenaica.*

En la segunda fase de su trabajo, el antropólogo social sube un peldaño más e intenta descubrir, mediante el análisis, el modelo latente que subyace en una sociedad o cultura. Actuando así va más allá que los historiadores, más tímidos y conservadores por lo general. Pero también hay historiadores que han trabajado de forma parecida, y no me refiero a filósofos de la historia, como Vico, Hegel, Marx, Spengler y Toynbee, ni a aquellos que pueden ser exclusivamente clasificados como historiadores sociales o escritores de la escuela *Kulturgeschichte*, como Max Weber, Tawney, Sombart, Adam Smith, Savigny y Buckle, sino de historiadores en el estricto y más ortodoxo sentido, como Fustel de Coulanges, Vinogradoff, Pirenne, Maitland o el profesor Powicke. Es quizás un detalle importante que aquellos escritos históricos que nosotros los antropólogos consideramos como ejemplo del método sociológico traten generalmente de los períodos históricos antiguos, cuando las sociedades descritas estaban más cerca de las sociedades primitivas que de las más complejas de los períodos posteriores y cuando los documentos no eran demasiado abundantes como para no ser analizados y asimilados en conjunto por una sola mente; de manera que el conjunto de la cultura puede ser estudiada como un todo y abarcada por un solo individuo, igual que sucede con las culturas primitivas. Cuando leemos los trabajos dé estos historiadores sentimos que estamos estudiando las

mismas cosas de análogo modo y que estamos alcanzando el mismo nivel de comprensión sobre ellas.

En la tercera fase de su trabajo, el antropólogo compara las estructuras sociales que ha revelado el análisis efectuado sobre determinado número de sociedades. Cuando el historiador intenta un estudio similar en su propio campo es denominado filósofo, pero creo que no es cierto, como se dice frecuentemente, que la historia es el estudio de lo particular y la antropología social de lo general. En algunos escritos históricos comparación y clasificación están bastante explícitas y siempre aparecen implícitas, ya que no se puede hacer historia si no se elige un modelo comparativo, ya sea un pueblo o una cultura distintos, que incluso pueden ser los del propio investigador.

Concluyo, por tanto, siguiendo al profesor Kroeber, que aun cuando existen indudablemente muchas diferencias entre antropología social e historiografía, tales diferencias lo son exclusivamente en cuanto a la técnica, al énfasis y a la perspectiva, pero no en cuanto al método y objetivo. Pienso también que una clara comprensión de este hecho conducirá a una sólida conexión entre los estudios históricos y antropológicos, tal como se evidencia en la actualidad por sus puntos de contacto en etnología y arqueología prehistórica, y que esto será altamente beneficioso para ambas disciplinas. Los historiadores pueden suministrar a los antropólogos sociales un inapreciable material, examinado y comprobado por técnicas críticas de verificación e interpretación. Los antropólogos sociales pueden proporcionar al historiador del futuro algunos de sus mejores informes, basados en observaciones cuidadosas y detalladas, y pueden también derramar sobre la historia, por medio del descubrimiento de modelos estructurales latentes, la luz de los universales. El valor que cada disciplina tiene para la otra pienso que será reconocido cuando los antropólogos se entreguen con más asiduidad a la erudición histórica y muestren cómo el conocimiento de la antropología ilumina con frecuencia los problemas históricos.

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL COMO UNA DE LAS HUMANIDADES

La tesis que les presento, es decir, que la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía o arte, implica que estudia sociedades como si fueran sistemas éticos y no sistemas naturales, que está interesada en el diseño antes que en el proceso y, por eso, busca patrones y no leyes científicas, interpretaciones y no explicaciones. Estas son

diferencias conceptuales y no meramente verbales. Los conceptos de sistema natural y ley natural, relativos a las ciencias naturales, han dominado la antropología desde sus comienzos y, como hemos visto al tratar el curso de su desarrollo, creo que han sido responsables de un falso escolasticismo que ha llevado, una tras otra, a formulaciones rígidas y ambiciosas. Si consideramos la antropología social como un tipo de historiografía, es decir, como una de las humanidades, la desprendemos de dogmas filosóficos esenciales y le damos así la oportunidad de ser realmente empírica, por paradójico que pueda parecer, y científica en el verdadero sentido de la palabra. Pienso que esto es lo que Maitland tenía en la imaginación cuando dijo que «pronto la antropología tendrá que eligir entre ser historia o no ser nada».

He podido apreciar que los estudiosos ingleses y americanos suelen confundir frecuentemente estos razonamientos, y no hay motivo para ello. La causa de que gran parte de su teoría e investigación sea poco sistemática radica precisamente en que consideran la antropología social como un aspecto de las ciencias naturales y no de la historiografía. Cuando me preguntan sobre las directrices futuras de nuestra disciplina, contesto invariablemente que debe seguir las líneas de la historia social o de la historia de las instituciones, como diferentes de la historia política o puramente narrativa. Por ejemplo, el historiador social que intenta comprender las instituciones feudales debe estudiarlas en un lugar de Europa hasta adquirir todo el conocimiento que pueda acerca de ellas. Después estudiará esas instituciones en otras sociedades europeas para descubrir qué características eran comunes, en ese momento, a toda la civilización europea y cuáles eran las variantes locales, procurando ver además cada forma particular como una variación del patrón general y explicando el porqué de las variaciones. No buscará leyes sino patrones significativos.

¿Qué otra cosa hacemos o podemos y queremos hacer en antropología social a parte de esto? Estudiamos la brujería o un sistema de parentesco en una sociedad primitiva particular. Si deseamos saber más acerca de esos fenómenos sociales, los podemos estudiar en una segunda sociedad, y luego en una tercera, y así indefinidamente. Cada estudio alcanza, según se incrementa nuestro conocimiento y emergen nuevos problemas, un nivel de investigación más profundo, mostrándonos los caracteres esenciales del elemento sobre el que trabajamos, de suerte que los estudios particulares van proporcionando nuevas orientaciones y perspectivas. Para que la investigación llegue a buen término ha de respetarse necesariamente una condición: que las conclusiones de cada estudio sean formuladas claramente

de manera que no sólo verifiquen las de los estudios más antiguos, sino que presenten nuevas hipótesis aplicables a los problemas del trabajo de campo.

No obstante, la inquietud que he observado creo que no apunta en esta dirección, porque resulta evidente para cualquier estudioso que haya prestado atención al tema que quienes han postulado con mayor frecuencia la necesidad de que la antropología social se configurará a través del modelo de las ciencias naturales no han hecho una investigación ni mejor ni diferente que los que han adoptado el punto de vista opuesto. Pienso que el malestar es debido a la sensación de que cualquier disciplina que no tenga como objetivo la formulación de leyes, y de ahí la predicción y planificación, no merece el trabajo de toda una vida. Este elemento normativo en antropología es, como hemos visto y como lo son los conceptos de ley natural y progreso de los cuales deriva, parte de su herencia filosófica. Recientemente, el enfoque científico-natural ha procurado intensamente aplicar sus planteamientos a temas como los problemas coloniales, en Inglaterra, y los industriales y políticos, en América. Sus más prudentes partidarios han sostenido que nuestra disciplina sólo podrá ser antropología aplicada cuando el conocimiento científico esté mucho más avanzado que en la actualidad; los menos prudentes han reclamado la aplicación inmediata del conocimiento antropológico en la planificación social, y en ambos casos se ha justificado la antropología recurriendo a su utilidad. Inútil decir que no comparto su entusiasmo y considero ingenua la actitud que lo produce. Una discusión exhaustiva al respecto nos llevaría demasiado lejos, pero no resisto mencionar que, como demuestra la historia de la antropología, el positivismo conduce fácilmente a una ética extraviada, a un humanismo científico anémico o —Saint-Simon y Comte son casos ejemplares— a una religión artificial.

Voy a concluir resumiendo brevemente los argumentos que he tratado de desarrollar en esta conferencia y exponiendo la dirección que creo tomará la antropología social en el futuro. Los antropólogos sociales, dominados consciente o inconscientemente desde el principio por la filosofía positivista, han pretendido, explícita o implícitamente, y en su mayoría aún pretenden (y a éstos es a los que me dirijo), probar que el hombre es un autómata y descubrir las leyes sociológicas en cuyos términos sus acciones, ideas y creencias pueden ser explicadas y a la luz de las cuales pueden también ser planificadas y controladas. Esta orientación implica que las sociedades humanas son sistemas naturales que pueden ser reducidos a variables. Los antropólogos, por tanto, han tomado como modelo una u otra de las ciencias naturales y han vuelto la espalda a la historia, que contempla

al hombre de forma diferente y evita, a la luz de la experiencia, cualquier clase de formulaciones rígidas.

Hay, sin embargo, una tradición más antigua que la de la Ilustración, con un enfoque diferente del estudio de las sociedades humanas, en el cual son consideradas como sistemas solamente porque la vida social debe tener un patrón de cierto tipo, ya que el hombre, al ser una criatura racional, ha de vivir en un mundo en el que sus relaciones con su entorno sean ordenadas e inteligibles. Naturalmente, creo que aquellos que ven las cosas con esta perspectiva tienen una comprensión más clara de la realidad social que los otros, y sea éste así o no, su número crece constantemente y continuará incrementándose, porque la mayoría de los estudiantes de antropología, hoy, han sido instruidos en una u otra de las humanidades, y no, como sucedía hace treinta años, en alguna de las ciencias naturales. Siendo así, espero que en el futuro habrá una vuelta hacia las disciplinas humanísticas, especialmente hacia la historia, y particularmente hacia la historia social, la historia de las instituciones, de las culturas y de las ideas. En este cambio de orientación, la antropología social conservará su individualidad porque tiene sus propios problemas especiales, sus técnicas y tradiciones. Aunque continuará durante algún tiempo dedicando preferentemente su atención a las sociedades primitivas, creo que durante la segunda mitad del siglo concederá más atención que en el pasado a las culturas más complejas y especialmente a las civilizaciones del Lejano y Cercano Oriente, y llegará a ser, en un sentido muy general, la contrapartida de los estudios orientalistas en tanto en cuanto han sido concebidos principalmente hasta el momento como lingüísticos o literarios, lo que equivale a decir que extenderá su campo de estudio a las culturas y sociedades, pasadas y presentes, de todos los pueblos no europeos del mundo.

JAMES CLIFFORD

Durante los últimos tres decenios, James Clifford ha sido uno de los más originales, influyentes y controvertidos académicos que trabajan en el campo de la antropología. Su obra ha desafiado las convenciones antropológicas, ofreciendo nuevas maneras de comprender las fuerzas e interacciones que dan forma a las culturas.

El Dr. Clifford es actualmente profesor de Historia de la Conciencia en la universidad de California en Santa Cruz. A lo largo de su carrera también ha sido profesor visitante de antropología en *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de Paris, y de la universidad de Yale. Igualmente ha impartido conferencias en universidades, museos y centro de investigación en los Estados Unidos, Europa, Canadá, y América latina.

La atención de sus estudios ha recaído sobre la respuesta política y cultural a la globalización así como sus efectos sobre lo local. La relación entre lo regional, nacional e internacional en las diferentes culturas y sus efectos sobre las identidades culturales han sido su campo de acción. Igualmente una perspectiva critica respecto de la historia de la antropología le ha conducido al estudio de las relaciones entre los museos, el arte y la antropología, así como la descolonización y el turismo en la región del Pacifico y su impacto en la cultura e identidad de los pueblos indígenas.

Suele ser encuadrado dentro de la antropología posmoderna y es junto con Clifford Geertz uno de sus más conspicuos representantes. Entre sus libros destacan *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the melanesian World , The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art* y fue editor con George E. Marcus del libro que instauró la nueva sensibilidad de la antropología posmoderna *Writing culture: The poetics and the politics of etnography.*

SOBRE LA AUTORIDAD ETNOGRÁFICA[1]

Clifford toma a los antropólogos como nativos y también como informantes suyos...

Estamos siendo observados e inscriptos.

Paul Rabinow, *Las representaciones son hechos sociales*

El frontispicio de la edición de 1724 de las *Moeurs des sauvages ameriquains* del padre Lafitau muestra al etnógrafo como a una joven sentada a un escritorio y en medio de artefactos del Nuevo Mundo y de la Grecia clásica y Egipto. La autora aparece acompañada por dos querubines que la asisten en el trabajo de comparación y por la figura barbada del Tiempo, quien señala hacia un cuadro vivo que representa la fuente divina de las verdades que brotan de la pluma de la escritora. La joven gira su rostro hacia un banco de nubes donde aparecen Adán, Eva y la serpiente. Encima de ellos se yerguen el hombre y la mujer redimidos del Apocalipsis, a ambos lados de un triángulo radiante con la inscripción hebrea de Yahweh.

El frontispicio de Los Argonautas del Pacífico Occidental de Malinowski es una fotografía con el subtítulo "Un acto ceremonial del kula". Se ofrece un collar de conchas a un jefe trobriandés, de pie ante la puerta de su vivienda. Detrás del hombre que ofrece el collar hay una hilera de seis jóvenes inclinados, uno de los cuales está soplando una caracola. Todas las figuras están de perfil, con la atención aparentemente concentrada en el rito de intercambio, todo un evento en la vida melanesia. Pero prestando más atención puede advertirse que uno de los jóvenes inclinados está mirando hacia la cámara.

La alegoría de Lafitau es menos familiar. Más que originar algo, su autor transcribe. A diferencia de la foto de Malinowski, el grabado no hace referencia a la experiencia etnográfica, a despecho de los cinco años que Lafitau pasó investigando a los *mohawks*, investigación que ha ganado un sitial de respeto entre los trabajadores de campo de cualquier generación. Su relato se presenta no como el producto de una observación de primera mano sino como escritura en un taller atestado. El frontispicio de los Argonautas, como todas las fotografías, afirma la presencia de la escena delante de las lentes; y también sugiere otra presencia, la del etnógrafo, componiendo

[1] Clifford, James: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 2001.

activamente este fragmento de la realidad trobriandesa, El intercambio del kula, el tema del libro de Malinowski, se ha hecho perfectamente visible, centrado en el cuadro perceptual, mientras que una mirada participante redirige nuestra atención hacia el punto de vista observacional que, como lectores, compartimos con el etnógrafo y su cámara. Se señala el modo predominante de la moderna autoridad del trabajo de campo: "Estás allí.., porque yo estuve allí".

Este capítulo rastrea la formación y la quiebra de la autoridad etnográfica en la antropología social del siglo XX. No es un relato completo, ni se basa en una teoría totalmente acabada de la interpretación y la textualidad etnográfica[2]. Los contornos de una teoría tal son problemáticos, dado que la actividad de la representación transcultural se encuentra ahora más en cuestión de lo que ha estado nunca. La actual dificultad está ligada a la quiebra y redistribución del poder colonial en las décadas posteriores a 1950 y a los ecos de ese proceso en las teorías radicales de la cultura de las décadas de 1960 y 1970. Después de la revocación de la mirada europea por el movimiento de la negritud y después de la *crise de conscience* de la antropología con respecto a su estatus liberal en el interior de un orden imperial, y ahora que el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros, ha llegado a ser necesario imaginar un mundo de etnografía generalizada. Con las comunicaciones expandidas y las influencias interculturales, la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma, en una pasmosa diversidad de idiomas: una condición global de lo que Mijail Bajtín (1953) llamaba "heteroglosia" [3]. Este mundo ambiguo y

---

[2] Sólo se discuten ejemplos ingleses, norteamericanos y franceses. Si bien es posible que los modos de autoridad que aquí se analizan se puedan generalizar ampliamente, no se ha hecho ningún intento de extenderlos a otras tradiciones nacionales. Se presupone asimismo, en la tradición antipositivista de Wilhelm Dilthey, que la etnografía es un proceso de interpretación, no de explicación. No se discuten modos de autoridad basados en epistemologías científico-naturales. Al focalizarse en la observación participante como un proceso intersubjetivo que se encuentra en el corazón de la etnografía del siglo XX, esta discusión soslaya cierto número de fuentes adicionales de autoridad: por ejemplo, el peso de conocimiento de "archivo" acumulado sobre grupos particulares, de una perspectiva comparativa transcultural y de un trabajo de investigación estadístico.

[3] La "heteroglosia" asume que "los lenguajes no excluyen a los otros, sino que más bien se intersectan con ellos de muchas maneras diferentes (el lenguaje ucraniano, el lenguaje del poema épico, el del simbolismo temprano, el del estudiante, el de una generación particular de niños, el del intelectual al día, el del nietzscheano, etcétera). Parecería incluso que la misma palabra 'lenguaje' perdiera todo su sentido en este proceso, puesto que aparentemente no hay ningún plano singular en que todos estos 'lenguajes' puedan yuxtaponerse juntos" (291). Lo que Lo que se dice de los lenguajes se aplica por igual a las

multívoco hace que cada vez resulte más difícil concebir la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes. La diferencia es un efecto del sincretismo inventivo. En años recientes, obras tales como *Orientalismo*, de Edward Said (1978) y *Sur la "philosophie" africaine* de Paulin Hountondji (1977) han arrojado dudas radicales sobre los procedimientos por los cuales se pueden representar los grupos humanos extraños sin proponer métodos o epistemologías sistemáticas y rigurosamente nuevas. Estos estudios sugieren que mientras la escritura etnográfica no puede escapar enteramente al uso reduccionista de dicotomías y esencias, puede por lo menos esforzarse autoconscientemente para no retratar "otros" abstractos y ahistóricos. Ahora es más crucial que nunca que los diferentes pueblos formen imágenes complejas y concretas de los demás, y de las relaciones de conocimiento y poder que los conectan. Pero ningún método científico o instancia ética soberanos pueden garantizar la verdad de tales imágenes. Ellas están constituidas —la crítica de los modos coloniales de representación lo ha mostrado suficientemente— en términos de relaciones históricas específicas de dominación y diálogo.

Los experimentos en escritura etnográfica examinados en este capítulo no caen en una dirección reformista o en un sentido reformista claros. Son invenciones *ad hoc*, y no se los puede ver en términos de un análisis sistemático de la representación poscolonial. Se los puede comprender mejor como componentes de esa "caja de herramientas" de teoría comprometida recientemente recomendada por Gilles Deleuze y Michel Foucault. "La noción de la teoría como caja de herramientas significa: (i) la teoría a construirse no es un sistema sino un instrumento, una lógica de la especificidad de las relaciones de poder y de las luchas alrededor de ellas; y (ii) esta investigación sólo puede ser sobrellevada paso a paso sobre la base de una reflexión (que necesariamente ha de ser histórica, en algunos aspectos) acerca de situaciones determinadas" (Foucault, 1980: 145; véase también 1977:208). Podemos contribuir a una reflexión práctica sobre la representación transcultural realizando un inventario de las mejores, aunque imperfectas, estrategias actualmente a la mano, En éstas, el trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus practicantes a experimentar, en un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere de un arduo aprendizaje del lenguaje, y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales. Hay, por supuesto, todo un mito del

---

"culturas" y "subculturas". Véase también Volosinov Bajtin) 1953:291, esp. capítulos 1-3 y Todorov 1981:88-93.

trabajo de campo. La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un estatus ejemplar. Más aún, si el trabajo de campo se identificó durante un tiempo con una disciplina específicamente occidental y con una ciencia totalizante de "antropología", esa asociación no es necesariamente permanente. Los estilos actuales de descripción cultural están históricamente limitados y se encuentran sufriendo importantes metamorfosis.

El desarrollo de la ciencia etnográfica no puede entenderse en último análisis prescindiendo de los debates políticos y epistemológicos más generales sobre la escritura y la representación de la alteridad. En esta discusión, sin embargo, he mantenido el foco sobre la antropología profesional, y específicamente en la etnografía a partir de 1950[4]. La actual crisis —o mejor, dispersión— de la autoridad etnográfica hace posible trazar un período aproximado, delimitado por los años 1900 y 1960, durante el cual se estableció una nueva concepción del trabajo de campo como la norma de la antropología europea y norteamericana. El trabajo de campo intensivo, llevado a cabo por especialistas entrenados en la universidad, emergió como una fuente de datos sobre los pueblos exóticos privilegiada y sancionada. La cuestión aquí no es que haya prevalecido un único método de investigación. La etnografía "intensiva" ha sido variadamente definida (compárese Griaule, 1957, con Malinowski, 1922: cap.1). Más aún, la hegemonía del trabajo de campo se estableció antes y más extensivamente en los Estados Unidos y en Inglaterra que en Francia. Los ejemplos más tempranos de Franz Boas y la expedición al Estrecho de Torres sólo fueron equiparados con retraso por la fundación del Institut d'Ethnologie en 1925 y con la publicitada Misión Dakar-Djibuti de 1932 (Karady, 1982; Jamin, 1982a, Stocking, 1983). Sin embargo, a mediados de la década de 1930 se podía hablar ya de un consenso internacional en pleno desarrollo: las abstracciones antropológicas válidas debían estar basadas, de ser posible, en descripciones culturales intensivas hechas por estudiosos calificados. A esta

[4] No pretendo revisar nuevos estilos de escritura etnográfica que se han originado fuera de Occidente. Como lo han demostrado Edward Said, Paulin Hountondji y otros, queda por hacer considerable trabajo de "clearing" ideológico y de crítica opositora; y esto es a lo que esos intelectuales no occidentales han estado dedicando gran parte de sus energías. Mi análisis permanece en el interior, pero en los límites experimentales de una ciencia cultural realista elaborada en Occidente. Más aún, mi discusión tampoco considera como áreas de innovación los géneros "paraetnográficos" de la historia oral, la novela no ficticia, el "nuevo periodismo", la literatura de viajes y el filme documental.

altura de las cosas el nuevo estilo se había hecho popular, y estaba institucionalizado y corporizado en prácticas textuales específicas.

Recientemente se ha hecho posible identificar y tomar una cierta distancia de estas convenciones[5]. Si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado? ¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales, puede ser circunscrito como una versión adecuada de "otro mundo" más o menos discreto, compuesto por un autor individual?

Al analizar estas complejas transformaciones se debe tener en mente el hecho de que la etnografía está, desde el principio hasta el fin, atrapada en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual. Este proceso está complicado por la acción de múltiples subjetividades y de constricciones políticas que se encuentran más allá del control del escritor. En respuesta a estas fuerzas, la escritura etnográfica pone en juego una estrategia de autoridad específica. Esta estrategia ha involucrado, clásicamente, la pretensión —no cuestionada— de aparecer como la que proporciona la verdad en el texto. Una experiencia cultural compleja es enunciada por un individuo: *We the Tikopia* por Raymond Firth; *Nous avons mangé la forét* por Georges Condominas; *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* por Margaret Mead; *Los nuer* por E.E. EvansPritchard.

El análisis que sigue localiza primero históricamente esta autoridad en el desenvolvimiento de una ciencia de la observación participante de nuestro siglo, y procede luego a una crítica de los supuestos subyacentes y a una revisión de prácticas textuales emergentes. Estas estrategias alternativas pueden percibirse en recientes experimentos por parte de los etnógrafos que, autoconscientemente, rechazan las escenas de representación cultural en el estilo del frontispicio de Malinowski. Están surgiendo diversas versiones seculares del atestado taller de escritura de Lafitau. En los nuevos paradigmas, la autoridad del escritor no aparece ya fascinada por figuras trascendentales, sea una deidad hebreo-cristiana o sus reemplazos del siglo XX, el Hombre y la Cultura. Nada perdura del tablado celestial, con excepción de la esfumada imagen del antropólogo en un espejo. El silencio

---

[5] En la presente crisis de autoridad, la etnografía ha surgido como un tema de escrutinio histórico. Sobre nuevas estrategias críticas, véase Hartog, 1971; Asad, 1973; Burridge, 1973, cap. 1; Duchet 1971; Boon, 1982; De Certeau, 1980; Said, 1978; Stocking, 1983 y Rupp-Eisenreich, 1984.

del taller etnográfico ha sido quebrado por voces insistentes, heteroglóticas, por el raspar de otras plumas[6].

Sobre el fin del siglo XIX nada garantizaba, a priori, el estatus del etnógrafo como el mejor intérprete de la vida nativa, en oposición al estatus del viajero y en especial del misionero y del administrador, algunos de los cuales habían estado en el campo mucho más tiempo y poseían mejores contactos de investigación y mejores habilidades lingüísticas. El desarrollo de la imagen del trabajador de campo en América, desde Frank Hamilton Cushing (un excéntrico) hasta Margaret Mead (una figura nacional) es significativo. Durante este período se creó una forma particular de autoridad, una autoridad tanto validada científicamente como basada en una experiencia personal singular. Durante la década de 1920 Malinowski desempeñó un papel central en el establecimiento del crédito del trabajador de campo, y es bajo esta luz que debemos rememorar sus ataques a la competencia de los adversarios en el campo. Por ejemplo, el magistrado colonial Alex Rentoul, quien tuvo la temeridad de contradecir los hallazgos científicos concernientes a la concepción trobriandesa de la paternidad, fue excomulgado en las páginas de *Man* por su nada profesional "perspectiva de tribunal policíaco" (véanse Rentoul, 1931 a, b; Malinowski, 1932). El ataque contra el amateurismo en el campo fue llevado más lejos aún por A. R. Radcliffe-Brown, quien, como lo ha mostrado Ian Langham, vino a epitomizar al profesional científico, descubridor de leyes sociales rigurosas (Langham, 1981: cap. 7). Lo que surgió durante la primera mitad del siglo XX junto al éxito del trabajo de campo profesional fue una fusión nueva de teoría general e investigación empírica, de análisis cultural con descripción etnográfica.

El trabajador de campo teórico reemplazó a la antigua división entre el "hombre sobre el terreno" (en palabras de James Frazer) y el sociólogo o el antropólogo en la metrópolis. Esta división del trabajo variaba en diferentes tradiciones nacionales. En los Estados Unidos, por ejemplo, Morgan poseía conocimiento personal de por lo menos algunas de las culturas que constituían la materia prima para sus síntesis sociológicas; y Boas, más bien tempranamente, hizo del trabajo de campo intensivo el *sine qua non* del discurso antropológico serio. En general, sin embargo, antes de que Malinowski, Radcliffe-Brown y Mead establecieran con éxito la norma del estudioso universitario que comprueba y deriva teoría a partir de una

---

[6] Sobre la supresión del diálogo en el frontispicio de Lafitau y la constitución de una "antropología" textualizada, ahistórica y visualmente orientada, véase Michel de Certeau, 1980.

investigación de primera mano, prevalecía una economía del conocimiento etnográfico un tanto distinta. Por ejemplo, *The Melanesians* (1891) de R. H. Codrington es una compilación detallada de folklore y costumbres, extraída de un período de investigación relativamente extenso y basado en una intensiva colaboración con traductores e informantes indígenas. El libro no está organizado en torno de una "experiencia" de trabajo de campo, ni promueve una hipótesis interpretativa unificada, ya sea funcional, histórica o de otro tipo. Se conforma con generalizaciones de bajo nivel y con el amasado de un rango ecléctico de información. Codrington es agudamente consciente del carácter incompleto de su conocimiento, y cree que una comprensión real de la vida nativa sólo se puede alcanzar después de unas décadas de experiencia y estudio (págs. vi-vii). Esta comprensión de las dificultades que existen para entender el mundo de los pueblos extraños —los muchos años que se necesitan para aprender y desaprender, los problemas de la adquisición de una amplia competencia lingüística— tendió a dominar el trabajo de la generación de Codrington. Tales supuestos pronto serían desafiados por el relativismo más confiado del modelo malinowskiano. Los nuevos trabajadores de campo se distinguieron tajantemente de los "hombres sobre el terreno" que los habían precedido —el misionero, el administrador, el comerciante y el viajero— cuyo conocimiento de los pueblos indígenas, argumentaban, no estaba informado por buenas hipótesis científicas o por la suficiente neutralidad.

Antes del advenimiento de la etnografía profesional, escritores como J.F. McLennan, John Lubbock y E.B. Tylor habían procurado controlar la calidad de los informes en que se basaban sus síntesis antropológicas. Lo hacían por medio de los lineamientos del *Notes and Queries* y, en el caso de Tylor, cultivando relaciones de trabajo duraderas con sofisticados investigadores de campo tales como el misionero Lorimer Fison. Después de 1883, como nuevo catedrático de antropología en Oxford, Tylor alentó la reunión sistemática de datos etnográficos por profesionales calificados. El *United States Bureau of Ethnology*, ya comprometido en la empresa, proporcionó el modelo. Tylor se ocupó de fundar un comité para estudiar las tribus noroccidentales del Canadá, y el primer agente de ese comité que en el campo fue E. F. Wilson, con diecinueve años de experiencia como misionero entre los ojibwa. En poco tiempo éste fue reemplazado por Boas, un físico en proceso de convertirse a la etnografía profesional. George Stocking argumentó persuasivamente que el reemplazo de Wilson por Boas "marca el inicio de una importante fase en el desarrollo del método etnográfico británico: la recolección de datos por científicos naturales de formación académica que se definían a sí mismos como antropólogos, y que

además estaban involucrados en la formulación y evaluación de teoría antropológica" (1983:74). Con las investigaciones tempranas de Boas y con el surgimiento en la década de 1890 de otros trabajadores de campo provenientes de las ciencias naturales, como A.C. Haddon y Baldwin Spencer, el movimiento hacia la etnografía profesional ya estaba encaminado. La expedición al Estrecho de Torres de 1899 puede verse como una culminación del trabajo de esta "generación intermedia", como la llama Stocking. El nuevo estilo de investigación era claramente distinto del de los misioneros y del de otros aficionados en el campo, y formaba parte de una tendencia general a partir de Tylor a "establecer una unión más estrecha entre los componentes empíricos y teoréticos de una investigación antropológica" (1983:72).

El establecimiento de la observación participante intensiva como norma profesional, sin embargo, debía esperar aún a la cohorte malinowskiana. La "generación intermedia" de etnógrafos no se caracterizaba por vivir en un solo sitio durante un año o más, dominando la lengua vernácula y sometiéndose a una experiencia personal de aprendizaje comparable a una iniciación. No hablaban como portadores de la cultura, sino que retenían la instancia documental y observacional propia de los científicos naturales. La principal excepción antes de la tercera década del siglo, Frank Hamilton Cushing, siguió siendo un ejemplo aislado. Como lo ha sugerido Curtis Hinsley, el extenso estudio de primera mano de Cushing sobre los zuñi, su virtual absorción en su forma de vida, "suscita problemas de verificación y narratividad... Una comunidad de antropología científica construida sobre el modelo de otras ciencias requería un discurso de lenguaje común, canales de comunicación regular, y por lo menos un consenso mínimo acerca del método de evaluación" (1983: 66). La comprensión de los zuñi por parte de Cushing, intuitiva y excesivamente personal, no podía conferir autoridad científica.

Para decirlo esquemáticamente, antes de fines del siglo XIX, el etnógrafo y el antropólogo, el descriptor-traductor de costumbres y el constructor de teorías generales sobre la humanidad, eran distintas personas. (Un sentido claro de la tensión entre la etnografía y la antropología es importante si se quiere percibir correctamente la confluencia reciente —y quizá temporaria— entre ambos proyectos.) Malinowski nos ha dado la imagen del nuevo "antropólogo" infiltrado junto al fuego de la aldea, observando, escuchando y haciendo preguntas, registrando e interpretando la vida trobriandesa. La carta de fundación literaria de esta nueva autoridad es el primer capítulo de *Los Argonautas*, con sus fotografías prominentemente destacadas de la tienda del etnógrafo en medio de las

viviendas de Kiriwina. La justificación metodológica más aguda de esta nueva modalidad se encuentra en *The Andaman Islanders* (1922) de Radcliffe-Brown. Los dos libros se publicaron con menos de un año de diferencia. Y aunque sus autores desarrollaron estilos de trabajo de campo y concepciones de la ciencia cultural bien diferentes, ambos textos tempranos proporcionaron argumentos explícitos a favor de la especial autoridad del etnógrafo-antropólogo.

Malinowski, como lo muestran sus notas a la crucial introducción de *Los Argonautas*, estaba preocupado principalmente por el problema retórico de convencer a sus lectores de que los hechos que ponía ante ellos habían sido objetivamente adquiridos, y no eran creaciones subjetivas (Stocking, 1983: 105). Más aún, él era perfectamente consciente de que "en etnografía, a menudo hay una distancia enorme entre el material en bruto de la información —tal como se presenta al estudioso a través de sus propias observaciones, o de afirmaciones de los nativos, o del calidoscopio de la vida tribal— y la presentación definitiva y autorizada de los resultados" (Malinowski, 1922: 3-4). Stocking ha hecho un análisis preciso de los diversos artificios literarios de *Los Argonautas* (sus laboriosas construcciones narrativas, el uso de la voz activa para denotar el "presente etnográfico", las dramatizaciones ilusorias de la participación del autor en escenas de la vida de Trobriand), técnicas que Malinowski utilizó con el fin de que "su propia experiencia con los nativos [pueda] llegar a ser también la experiencia del lector" (Stocking, 1983: 106; véase también Payne 1981 y capítulo 3). Los problemas de narración y exposición que habían relegado a Cushing a la marginalidad profesional estaban bien presentes en el pensamiento de Malinowski. Esta ansiedad aparece reflejada en la masa de datos contenida en *Los Argonautas*, en sus sesenta y seis láminas fotográficas, en la hoy un tanto curiosa "Lista cronológica de los sucesos del kula presenciados por el autor", en la alternancia constante entre descripciones impersonales de conductas típicas y afirmaciones del tipo "Yo presencié..." y "Nuestro grupo, navegando desde el norte...".

Los Argonautas es simultáneamente una narración compleja de la vida de Trobriand y del trabajo de campo etnográfico. Es arquetípica de la generación de etnografías que establecieron con éxito la validez científica de la observación participante. La aventura de la investigación construida en Los Argonautas, en el popular trabajo de Mead sobre *Samoa* y en *We the Tikopia* [de R. Firth] devino una narrativa implícita subyacente a todos los informes profesionales sobre mundos exóticos. Si algunas etnografías posteriores no necesitaron incluir relatos pormenorizados del trabajo de campo, fue porque tales relatos eran asumidos como supuestos, una vez que

se afirmaban cosas tales como, por ejemplo, la simple frase de Godfrey Lienhardt al comienzo de *Divinity and Experience* (1961: vii): “Este libro se basa en dos años de trabajo entre los dinka, distribuidos en el período entre 1947 y 1950”.

En la década de 1920, el nuevo trabajador de campo-teórico llevó a su consumación un nuevo y poderoso género científico y literario, una descripción cultural sintética basada en la observación participante (Thornton, 1983). El nuevo estilo de representación dependió de innovaciones institucionales y metodológicas que soslayaron los obstáculos para un rápido conocimiento de otras culturas que habían preocupado a los mejores representantes de la generación de Codrington. Estos pueden ser brevemente resumidos:

En primer lugar, se legitimó la figura del trabajador de campo, tanto pública como profesionalmente. En el ámbito popular, figuras visibles tales como Malinowski, Mead y Marcel Griaule comunicaron una concepción de la etnografía como algo que era al mismo tiempo científicamente difícil y heroico. El etnógrafo profesional era entrenado en las últimas técnicas analíticas y modalidades de explicación científica. Esto confería una ventaja sobre los aficionados en el campo: el profesional podía afirmar que llegaba más rápidamente al corazón de una cultura, apropiándose de sus instituciones y estructuras esenciales. Una actitud prescrita de relativismo cultural distinguía al trabajador de campo de misioneros, administradores y otros cuya visión de los nativos era, presumiblemente, menos desapasionada, y que estaban preocupados por los problemas del gobierno o de la conversión. Además de la sofisticación científica y de la simpatía relativista, surgió toda una variedad de estándares normativos para esta nueva forma de investigación: el trabajador de campo debía vivir en la aldea nativa, usar la lengua vernácula, permanecer un tiempo suficiente (pero rara vez especificado), investigar ciertos temas clásicos, etcétera.

En segundo lugar, existía un acuerdo tácito de que el etnógrafo de nuevo estilo, cuya permanencia en el campo rara vez excedía los dos años, siendo con frecuencia mucho más breve, podía “usar” con eficiencia los lenguajes nativos sin “dominarlos”. En un significativo artículo de 1939 Margaret Mead arguyó que el etnógrafo que siguiera la prescripción malinowskiana de evitar intérpretes y condujera su investigación en lengua vernácula no necesitaba, de hecho, alcanzar el “virtuosismo” en las lenguas nativas, sino que podía “usar” la lengua local para realizar preguntas, mantener el rapport y arreglárselas con la cultura general, obteniendo buenos resultados de investigación en áreas de concentración particulares.

Esto, en efecto, justificaba su propia práctica, la que giraba en torno de estadías relativamente breves y se focalizaba sobre dominios específicos, tales como la infancia o la "personalidad", focos que funcionarían como "tipos" para una síntesis cultural. Su actitud hacia el "uso" del lenguaje era ampliamente característica de una generación etnográfica que podía, por ejemplo, reputar como autorizado un estudio llamado *Los nuer*, basado en sólo once meses de investigación sumamente dificultosa. El artículo de Mead provocó una aguda respuesta de Robert Lowie (1940), escrita desde la perspectiva de la anterior tradición boasiana, de orientación más filológica. Pero ésta fue una reacción de la retaguardia; ya se había establecido en general la idea de que se podía realizar una investigación válida sobre la base de uno o dos años de familiaridad con una lengua vernácula extranjera (aun cuando, como sugería Lowie, nadie prestaría crédito a una traducción de Proust que estuviera basada en un conocimiento equivalente del francés).

En tercer lugar, la nueva etnografía estaba marcada por un énfasis creciente en el poder de la observación. La cultura se hallaba construida como un conjunto de conductas características, de ceremonias y de gestos susceptibles de registro y explicación por parte de un observador entrenado. Mead llevaba este punto más allá (ciertamente sus propios poderes de análisis visual eran extraordinarios). En líneas generales, el observador participante emergió como una norma de la investigación. Por supuesto, el trabajo de campo exitoso movilizaba un amplísimo rango de interacciones posibles, pero se acordó a lo visual una primacía distintiva: la interpretación estaba ligada a la descripción. Después de Malinowski, una sospecha general hacia los "informantes privilegiados" reflejó esta preferencia sistemática por las observaciones (metódicas) del etnógrafo en detrimento de las interpretaciones (interesadas) de las autoridades indígenas.

En cuarto lugar, ciertas abstracciones teóricas poderosas prometían ayudar a los etnógrafos académicos a "alcanzar el corazón" de una cultura más rápidamente, por ejemplo, que la realización de un extenso inventario de costumbres y creencias. Sin pasar años enteros tratando de conocer a los nativos y los detalles íntimos de sus complicadas lenguas y de sus hábitos, el investigador podría buscar más bien datos seleccionados que le permitieran dar cuenta de la armadura central o de la estructura de una totalidad cultural. El "método genealógico" de Rivers, y luego el modelo de la "estructura social" de Radcliffe-Brown, proporcionaban este tipo de atajo. Se podía, aparentemente, elicitar términos de parentesco sin un conocimiento profundo de la lengua vernácula local, y el rango de conocimiento contextual necesario era, de este modo, convenientemente limitado.

En quinto lugar, dado que la cultura considerada como una totalidad compleja, era siempre demasiado amplia como para dominarla en una investigación breve, el nuevo etnógrafo procuraba focalizarse temáticamente sobre instituciones particulares. El propósito no era contribuir a un inventario completo o a una exhaustiva descripción de costumbres, sino alcanzar la totalidad a través de una o más de sus partes. Ya he señalado el privilegio que durante un tiempo se concedió a la estructura social. Un ciclo de vida individual, un ritual complejo como el anillo de *kula* o la ceremonia de *Naven*, podían también servir al mismo efecto, al igual que categorías de conducta como la economía, la política y demás. En la instancia retórica prevalentemente sinecdóquica de la nueva etnografía, se asumía que las partes eran microcosmos o analogías de la totalidad. Esta disposición de primeros planos institucionales sobre un trasfondo cultural en el dibujo de un mundo coherente llevó por sí misma a convenciones literarias de tipo realista.

En sexto lugar, las totalidades así representadas tendían a ser sincrónicas, como que eran producto de una actividad de investigación de corto plazo. El trabajador de campo intensivo podía esbozar plausiblemente los contornos del "presente etnográfico": el ciclo de un año, una serie ritual, patrones de conducta típica. Introducir indagación histórica de largo alcance habría complicado hasta lo imposible la tarea del nuevo estilo de trabajo de campo. De este modo, cuando Malinowski y Radcliffe-Brown establecieron su crítica a la "historia conjetural" de los difusionistas, les resultó también fácil excluir los procesos diacrónicos como objetos del trabajo de campo, con las consecuencias que ya se han denunciado suficientemente.

Estas innovaciones sirvieron para validar una etnografía eficiente basada en la observación científica participante. Su efecto combinado se puede observar en lo que bien podría ser el *tour de force* de la nueva etnografía, el estudio *Los nuer* de EvansPritchard, publicado en 1940. Basándose en once meses de investigación, conducida —como nos narra la notable introducción del libro— en condiciones casi imposibles, Evans-Pritchard fue capaz no obstante de componer un clásico. Él había llegado a Nuerland en la retaguardia de una expedición militar punitiva, ante el requerimiento urgente del gobierno del Sudán anglo- egipcio. Fue objeto de constante e intensa sospecha. Sólo en los últimos meses pudo conversar efectivamente con informantes, quienes —nos dice— eran muy hábiles para evadir sus preguntas. En estas circunstancias, su monografía es una especie de milagro.

Mientras plantea exigencias muy limitadas y no hace ningún secreto de las restricciones que pesaron sobre su investigación, Evans-Pritchard se las ingenia para presentar su estudio como una demostración de la efectividad de la teoría. El enfoca su atención sobre la política y la "estructura social" de los nuer, analizada cómo un conjunto abstracto de relaciones entre segmentos territoriales, linajes, grupos de edad y otras agrupaciones más fluidas. Este conjunto analíticamente derivado se destaca contra un telón de fondo compuesto de patrones migratorios, relaciones con el ganado, nociones de tiempo y espacio. Evans-Pritchard distingue tajantemente entre su método y lo que él llama documentación (malinowskiana) "fortuita". *Los nuer* no es un extenso compendio de observaciones y textos vernáculos en el estilo de *Los Argonautas* y *Los jardines de coral* de Malinowski. EvansPritchard argumenta rigurosamente que "los hechos sólo pueden ser seleccionados y ordenados a la luz de la teoría". La abstracción admitida de una estructura político-social ofrece el marco de referencia necesario. Si luego se me acusa de describir los hechos como ejemplificadores de mi teoría —continúa en una nota— quiere decir que se me ha comprendido (1969: 261).

En *Los nuer* Evans-Pritchard hace enérgicas vindicaciones del poder de las abstracciones científicas para enfocar la investigación y ordenar los datos complejos. A menudo el libro se presenta a sí mismo como una demostración más que como una descripción, pero no lo hace consistentemente: su argumentación teórica se encuentra circundada por evocaciones e interpretaciones de la vida nuer observadas y narradas con habilidad. Retóricamente, estos pasajes funcionan más que como una simple "ejemplificación", puesto que efectivamente implican a los lectores en la compleja subjetividad de la observación participante. Esto se puede ver en un párrafo característico, que progresa a través de una serie de posiciones discursivas discontinuas:

Es difícil encontrar una palabra inglesa que describa adecuadamente la posición social de los *diel* en una tribu. Los hemos llamado aristócratas, pero no desearíamos implicar que los nuer los consideran de rango superior, pues, como hemos declarado enfáticamente la sola idea de un hombre enseñoreándose sobre los demás les resulta repugnante. En general —luego calificaremos esta afirmación— los *diel* poseen más bien prestigio que rango y más bien influencia que poder. Si usted es un *dil* de la tribu en que vive, usted es más que un simple miembro de la tribu. Es uno de los dueños del país, de los sitios de la aldea, de las pasturas, los estanques de pesca y los manantiales. El resto de la gente vive allí en virtud de su casamiento en vuestro clan, la adopción de vuestro linaje o de algún otro lazo social. Usted

es un líder de la tribu y el nombre del emblema de vuestro clan se invoca cuando la tribu va a la guerra. Dondequiera que haya un *dil* en la aldea, la aldea se arracima en torno de él como un rebaño alrededor del macho (1969: 215).

Las primeras tres frases se presentan como un argumento acerca de la traducción que, de pasada, atribuye sin embargo a los "nuer" un conjunto estable de actitudes (más adelante tengo otras cosas que decir sobre este estilo de atribución). Seguidamente, en las cuatro frases que comienzan con "Si usted es un *dil*...", la construcción en segunda persona reúne al lector y al nativo en una participación textual. La frase final ofrecida como la descripción directa de un evento típico (que el lector asimila ahora desde el punto de vista de un observador participante), evoca la escena por medio de metáforas nuer relativas al ganado. En las ocho frases del párrafo un argumento acerca de la traducción pasa, a través de una participación ficticia, a una fusión metafórica de descripciones culturales tanto externas como indígenas. La conjunción subjetiva de análisis abstracto y experiencia concreta se ha consumado.

Evans-Pritchard se alejará más tarde de la posición teórica de *Los nuer*, rechazando su reivindicación de la "estructura social" como un marco de referencia privilegiado. Cada uno de los "atajos" o "recetas" de trabajo de campo que ha enumerado ha sido y continúa siendo cuestionado. Desplegada en combinaciones múltiples de esas directivas, la autoridad del teórico-trabajador de campo académico se estableció no obstante entre 1920 y 1950. Esta peculiar amalgama de experiencia personal intensa y análisis científico (entendida en este período simultáneamente como rito de pasaje y como laboratorio) emergió como un método: la observación participante. Aunque entendido de diversas maneras y hoy discutido en muchos ámbitos, este método sigue siendo el principal rasgo distintivo de la antropología profesional. Su compleja subjetividad se reproduce rutinariamente en la escritura y en la lectura de las etnografías.

"Observación participante" sirve como taquigrafía para un oscilar continuo entre el "adentro" y el "afuera" de los sucesos: por un lado, atrapar empáticamente el sentido de acontecimientos y gestos específicos; por el otro, dar un paso atrás para situar esos significados en contextos más amplios. De esta manera los sucesos particulares adquieren una significación más profunda o más general, reglas estructurales, etcétera. Literalmente entendida, la observación participante es una fórmula paradójica y equívoca; pero se la puede tomar en serio si se la reformula en términos hermenéuticos como una dialéctica entre la experiencia y la

interpretación. Así es como lo han reafirmado los más persuasivos entre los recientes defensores del método, situándose en la tradición que lleva desde Wilhelm Dilthey, vía Max Weber, a los antropólogos de los "símbolos y significados", como Clifford Geertz. Sin embargo, cuando de reclamos de autoridad se trata se han acordado diferentes énfasis a la experiencia y a la interpretación. En los últimos años ha habido un marcado cambio de énfasis en detrimento de aquélla y en beneficio de ésta. Esta sección y la que sigue explotarán las reivindicaciones más bien diferentes de la experiencia y de la interpretación, así como su interrelación cambiante.

El prestigio creciente del teórico-trabajador de campo disminuyó el interés (sin eliminarlo del todo) hacia cierto número de procesos y mediadores que habían predominado en métodos anteriores. Hemos visto cómo el dominio del lenguaje se definió en un nivel de uso adecuado para amasar un discreto volumen de datos en un período limitado de tiempo. Se relegaron los trabajos de transcripción y traducción textual y el rol dialógico crucial de intérpretes y de "informantes privilegiados" a un estatus secundario, y a veces incluso menospreciado. El trabajo de campo se centró en la experiencia del estudioso observador-participante. Apareció una imagen bien delineada, una narrativa, la del extranjero que penetra en una cultura, arrostrando una especie de iniciación que conduce al rapport (en su expresión mínima, aceptación y empatía, aunque habitualmente implica algo que se parece a la amistad). De esta experiencia emerge, de maneras no especificadas, un texto representacional escrito por el observador-participante. Como veremos, esta versión de la producción textual oscurece tanto como revela. Pero su principal supuesto es digno de ser tomado en serio: que la experiencia del investigador puede servir como la fuente de la autoridad en el trabajo de campo.

La autoridad experiencial se basa en un "sentimiento" hacia el contexto extraño, una especie de sentido común acumulado y una sensibilidad hacia el estilo de un pueblo o de un lugar. Tal concepción es frecuentemente explícita en los textos de los observadores participantes más tempranos. La pretensión de Margaret Mead de captar el principio subyacente o ethos de una cultura mediante una exaltada sensibilidad hacia la forma, el tono, el gesto y los estilos de conducta, y el énfasis de Malinowski en su vida en la aldea y en la comprensión derivada de los "imponderabilia" de la existencia cotidiana, son, en este sentido, casos prominentes. Muchas etnografías —*Forest People* (1962) de Colin Turnbull, por ejemplo— están vertidas en modo experiencial, priorizando por encima de cualquier hipótesis de investigación específica y de cualquier

método, el "yo estuve allí" del etnógrafo como poseedor de conocimientos de primera mano y como participante.

Por supuesto, es difícil decir mucho acerca de la experiencia. Como la "intuición", es algo que uno posee o no, y su invocación a menudo huele a mistificación. No obstante, está claro que uno debería resistir la tentación de traducir toda experiencia significativa en interpretación. Si bien ambas están recíprocamente relacionadas, no son idénticas. Tiene sentido mantenerlas aparte, aunque más no sea porque muchas veces se recurre a la experiencia para otorgar validez a la autoridad etnográfica.

La defensa más seria del papel de la experiencia en las ciencias históricas y culturales está contenida en la noción general de *Verstehen*[7]. En la influyente concepción de Dilthey (1914), la posibilidad de comprender a los otros surge inicialmente del simple hecho de la coexistencia en un mundo compartido; pero este mundo experiencial, sustrato intersubjetivo para las formas objetivas del conocimiento, es precisamente lo que falta o lo que es problemático para un antropólogo que ingresa en una cultura extraña. Por ello, durante los primeros meses en el campo (y también, por cierto, a lo largo de toda la investigación), lo que tiene lugar es un aprendizaje del lenguaje, en el sentido más amplio de esta expresión. Se debe establecer y re-establecer lo que Dilthey llama "esfera común", constituyendo un mundo experiencial compartido en relación con el cual habrán de construirse todos los "hechos", "textos", "sucesos" y sus interpretaciones. Este proceso de internarse en un universo expresivo extraño es siempre de naturaleza subjetiva, pero pronto se establece una dependencia entre él y lo que Dilthey llama "expresiones permanentemente fijas", formas estables a las que la comprensión puede retornar. La exégesis de estas formas fijas proporciona los contenidos de todo conocimiento histórico-cultural sistemático. Y es de esta manera que la experiencia queda estrechamente ligada a la interpretación. Dilthey es, entre paréntesis, uno de los primeros teóricos modernos que compararon la comprensión de las formas culturales a la lectura de "textos". Pero esta especie de lectura o exégesis no puede sobrevenir sin una participación personal intensa, un activo "sentirse en casa" en un universo común.

Siguiendo a Dilthey, la "experiencia" etnográfica se puede ver como la constitución de un mundo significativo común, basado en estilos

---

[7] El concepto se asocia a veces demasiado pronto con la intuición o la empatía, pero como una descripción del conocimiento etnográfico la *Verstehen* involucra propiamente una crítica de la experiencia empática. El significado exacto del término es materia de discusión entre los estudiosos de Dilthey (Makreel, 1975: 6-7).

intuitivos de sentimiento, percepción y conjetura. Esta actividad se sirve de indicios, trazos, gestos y fragmentos de sentido previos al desarrollo de interpretaciones estables. Tal forma fragmentaria de experiencia se puede clasificar como estética y/o adivinatoria. Aquí sólo podemos dedicar unas pocas palabras a tales estilos de comprensión en relación con la etnografía. La revisión de A.L. Kroeber (1931) sobre *Growing Up in New Guinea* de Margaret Mead proporciona una oportuna evocación de ese modo estético:

Ante todo, está claro que ella posee en un grado superlativo las facultades de percibir prestamente las corrientes principales de una cultura que chocan contra los individuos, y de delinearlas en cuadros compactos de sorprendente agudeza. El resultado es una representación de una intensidad extraordinaria, semejante a la vida. Obviamente, un don de sensacionalismo intelectualizado pero poderoso subyace a esta capacidad; obviamente, también, un alto orden de intuitividad, en el sentido de habilidad para completar una pintura convincente a partir de indicios, puesto que indicios es lo que algunos de sus datos pueden llegar a ser, con sólo seis meses para aprender una lengua y penetrar en las intimidades de toda una cultura, especializándose además en conducta infantil. De todas maneras, esta pintura, hasta donde se puede apreciar, parece a este crítico enteramente satisfactoria, así como es digna de admirar la certeza de su intuición y la eficacia de sus pinceladas descriptivas (pág. 248).

Una formulación diferente aparece en *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World* (1937) de Maurice Leenhardt, un libro que en su modo de exposición a veces críptico requiere de sus lectores la misma clase de percepción estética y gestáltica en la que tanto Mead como Leenhardt sobresalieron. El respaldo de Leenhardt a esta estrategia es muy importante, puesto que dada su experiencia de campo extremadamente prolongada y su cultivo profundo de un lenguaje melanesio, su "método" no puede verse como una racionalización de la etnografía de corto plazo: "En realidad, nuestro contacto con otro no se logra a través del análisis. Más bien, aprehendemos al otro en su integridad. Desde el principio, podemos esbozar nuestra visión de él utilizando un bosquejo o un detalle simbólico que contiene una totalidad en sí mismo y que evoca la verdadera forma de su ser. Esto último es lo que se nos escaparía si nos acercáramos a nuestro prójimo usando sólo las categorías de nuestro intelecto" (pág. 2).

Las investigaciones de Carlo Ginzburg (1980) sobre la compleja tradición de la adivinación proporcionan otra forma de tomar la experiencia en serio como una fuente de conocimiento etnográfico. Su investigación abarca desde las tempranas interpretaciones de los cazadores sobre las

huellas de los animales hasta las formas de predicción en la Mesopotamia, el desciframiento de síntomas en la medicina hipocrática, la focalización en los detalles para detectar falsificaciones artísticas, Freud, Sherlock Holmes y Proust. Estos estilos de adivinación no extáticos captan relaciones de significación circunstanciales y específicas y se basan en corazonadas, en la lectura de indicios aparentemente dispersos y en "coincidencias". Ginzburg propone su modelo de "conocimiento conjetural" como un modo de comprensión abductivo, disciplinado y no generalizador, que es de importancia central, aunque no reconocida, en las ciencias culturales. Se lo puede agregar a un almacén de recursos más bien magro, para comprender rigurosamente cómo se siente uno en una situación etnográfica nada familiar.

Precisamente porque es difícil restringir, la "experiencia" ha servido como una garantía efectiva de la autoridad etnográfica. Hay, por supuesto, una ambigüedad notable en este término. La experiencia evoca una presencia participatoria, un contacto sensitivo con el mundo a comprender, un rapport con su gente, una tangibilidad de percepción. También sugiere un conocimiento acumulativo, en profundización constante ("sus diez años de experiencia en Nueva Guinea"). Los sentidos trabajan en conjunto para autorizar una sensibilidad o una propensión real pero inefable del etnógrafo hacia "su" pueblo. Hay que subrayar, sin embargo, que este "mundo", cuando se lo concibe como una creación experiencial, es subjetivo, y no dialógico o intersubjetivo. El etnógrafo acumula conocimiento personal sobre el campo (la forma posesiva mi pueblo se ha utilizado familiarmente hasta hace poco en círculos antropológicos, pero la frase significa en efecto "mi experiencia").

Es comprensible, dada su vaguedad, que los criterios experienciales de autoridad —las creencias no examinadas sobre el "método" de la observación participante, sobre el poder de la empatía, el rapport, etc.— hayan sido objeto de crítica por parte de antropólogos hermenéuticamente sofisticados. El segundo momento de la dialéctica de la experiencia y la interpretación ha merecido una atención y una elaboración crecientes (véanse, por ejemplo: Geertz, 1973, 1976; Rabinow y Sullivan, 1979; Winner, 1976; Sperber, 1981). La interpretación, basada en un modelo filológico de la "lectura" textual, ha surgido como una alternativa sofisticada a los reclamos, ahora evidentemente ingenuos, de la autoridad experiencial. La antropología interpretativa desmitifica gran parte de lo que anteriormente permanecía no cuestionado en la construcción de las narrativas, los tipos, las observaciones y las descripciones etnográficas. Contribuye a una visibilidad creciente de los procesos creativos (y en un

amplio sentido, poéticos) por medio de los cuales se inventan y se tratan como significativos los objetos “culturales”.

¿Qué involucra mirar a la cultura como un conjunto de textos a interpretar? Paul Ricoeur, en su ensayo “El modelo del texto: La acción significativa considerada como texto” (1971), proporciona una exposición clásica del asunto. Clifford Geertz, en un puñado de discusiones estimulantes y sutiles, ha adaptado la teoría de Ricoeur al trabajo de campo antropológico (1973: cap.1). La “textualización” se entiende como prerrequisito de la interpretación, la constitución de las “expresiones fijas” de Dilthey. Es el proceso a través del cual la conducta no escrita, el habla, las creencias, la tradición oral y el ritual son caracterizados como un corpus, como un conjunto potencialmente significativo separado de toda situación discursiva o performativa inmediata. En el momento de la textualización este corpus significativo asume una relación más o menos estable con un contexto; ya estamos familiarizados con los resultados de este proceso, a través de lo que se conoce como descripción densa etnográfica. Por ejemplo, decimos que una determinada institución o un segmento de conducta es típico de (o es un elemento comunicativo en el interior de) una cultura circundante, cuando la famosa riña de gallos de Geertz (1973: cap. 15) deviene un locus intensamente significante de la cultura balinesa. Se crean campos de sinécdoques en los que las partes están relacionadas con las totalidades, y en los que la totalidad (lo que a menudo llamamos cultura) es constituida.

Ricoeur no otorga en realidad ningún privilegio a las relaciones parte-todo y a los tipos específicos de analogías que constituyen las representaciones funcionalistas o realistas. Simplemente postula una relación necesaria entre texto y “mundo”. Un mundo no puede ser aprehendido directamente; siempre se lo infiere sobre la base de sus partes, y esas partes deben ser arrancadas conceptual y perceptualmente del flujo de la experiencia. De esta manera, la textualización genera sentido a través de un movimiento circular que primero aísla y luego contextualiza una cosa o un suceso en la realidad que lo engloba. Se genera un modo familiar de autoridad que afirma representar mundos discretos, significativos. La etnografía es la interpretación de las culturas.

Un segundo paso fundamental en el análisis de Ricoeur es su exposición de los procesos mediante los cuales un “discurso” se vuelve texto. El discurso, según la clásica discusión de Emile Benveniste (1971: 217-230), es un modo de comunicación en el cual la presencia del sujeto hablante y de la situación inmediata de la comunicación es intrínseca. El

discurso está marcado por pronombres (pronunciados o implícitos), yo y tú, y por indicadores deícticos —éste, aquél, ahora, etcétera— que señalan la instancia presente del discurso más que algo que se encuentra más allá de él. El discurso no trasciende la ocasión específica en la cual un sujeto se apropia de los recursos del lenguaje para comunicarse dialógicamente. Ricoeur afirma que el discurso no puede ser interpretado de la manera abierta, potencialmente pública en que se "lee" un texto. Para comprender el discurso "usted tiene que haber estado allí", en presencia del sujeto discursivo. Pues para que el discurso llegue a ser texto, debe devenir "autónomo", en términos de Ricoeur, separado de una elocución y de una intención autoral específicas. La interpretación no es interlocución. No depende de estar o no en presencia de un hablante.

La relevancia de esta distinción para la etnografía es quizá demasiado obvia. El etnógrafo siempre termina yéndose, llevándose textos para su interpretación ulterior (y entre esos "textos" llevados podemos incluir memorias: sucesos pautados, simplificados, arrancados del contexto inmediato para ser interpretados en la reconstrucción y en la descripción posterior). El texto, a diferencia del discurso, puede viajar. Si bien mucha escritura etnográfica se produce en el campo, la composición concreta de una etnografía se hace en cualquier parte. Los datos constituidos en condiciones discursivas y dialógicas sólo pueden ser objeto de apropiación en una forma textualizada. Los sucesos de la investigación y los encuentros se transforman en notas de campo. Las experiencias se transforman en narrativas, acometimientos significativos o ejemplos.

Esta traducción de la experiencia de investigación posee consecuencias importantes para la autoridad etnográfica. Los datos así reformulados no necesitan comprenderse como la comunicación de personas específicas. La explicación de un informante o la descripción de una costumbre no necesitan exponerse en una forma que incluya el mensaje "él dijo tal y tal cosa". Un ritual textualizado o un suceso ya no se encuentra estrechamente encadenado a la producción de ese suceso por parte de actores específicos. En vez de eso, los textos se transforman en evidencia de un contexto envolvente, de una realidad "cultural". Más aún, como los autores y actores específicos han sido separados de sus producciones, se tiene que inventar un "autor" generalizado para dar cuenta del mundo o del contexto dentro del cual se han reubicado funcionalmente los textos. Este autor generalizado recibe una variedad de nombres: el punto de vista de los nativos, "los trobriandeses", "los nuer", "los dogon" u otras expresiones similares que aparecen en las etnografías. "Los balineses" funcionan como autor de la riña de gallos textualizada de Geertz.

El etnógrafo disfruta entonces de una relación especial con un origen cultural o un “sujeto absoluto” (Michel-Jones 1978: 14). Es tentador comparar al etnógrafo con el intérprete literario (y esta comparación se está volviendo cada vez más un lugar común), y aun más específicamente con el crítico tradicional, quien concibe su trabajo como la ubicación de los significados ingobernables de un texto en el marco de una intención coherente particular. Al representar a los nuer, los trobriandeses o los balineses como sujetos totales, fuentes de una intención significativa, el etnógrafo transforma las ambigüedades de la situación de investigación y las diversidades de significado en un retrato integrado. Es importante, sin embargo, tomar nota de lo que se ha perdido de vista. El proceso de investigación ha quedado separado del texto que genera y del mundo ficticio que ese texto evoca. La realidad de las situaciones discursivas y de los interlocutores individuales ha sido filtrada. Pero los informantes —junto con las notas de campo— son intermediarios cruciales, típicamente excluidos de las etnografías autorizadas. Los aspectos dialógicos y situacionales de la interpretación etnográfica tienden a desvanecerse del texto representativo final. No se desvanecen del todo, desde ya; existen *topoi* aprobados para retratar el proceso de investigación.

Cada vez nos resultan más familiares las narraciones sobre el trabajo de campo (un subgénero todavía clasificado como subjetivo, “soft” o no científico); pero aun en las etnografías clásicas, existen “leyendas de rapport” que narran, de una manera más o menos estereotipada, la obtención del estatus pleno de observador participante. Estas leyendas pueden ser elaboradas o dichas al pasar, ingenuas o irónicas. Normalmente muestran la ignorancia inicial del etnógrafo, la falta de comprensión y de contactos, con frecuencia una especie de estatus infantil dentro de la cultura. En la *Bildungsgeschichte* de la etnografía, estas situaciones de inocencia o de confusión son reemplazadas por un conocimiento adulto, seguro, desengañado. Podemos citar nuevamente la riña de gallos de Geertz, donde una alienación inicial respecto de los balineses, un confuso estatus de “no persona”, se transforma gracias a la elocuente fábula de la batida policial con escenas de complicidad (1973: 412-417). La anécdota establece una presunción de conectividad, la cual permite al escritor en sus análisis posteriores funcionar como un exégeta omnipresente y dotado de conocimiento y como un portavoz. Este intérprete sitúa el deporte ritual como un texto en un mundo contextual y “lee” brillantemente sus significados culturales.

La abrupta desaparición de Geertz en su rapport, la cuasiinvisibilidad de la observación participante, son paradigmáticas. Aquí Geertz se sirve de

una convención establecida para escenificar el logro de la autoridad etnográfica. Como consecuencia, rara vez nos damos cuenta del hecho de que una parte esencial de la construcción de la riña de gallos como texto es dialógica: el autor hablando cara a cara con los balineses particulares, más que leyendo la cultura “por encima de los hombros”(1973:452).

La antropología interpretativa, al mirar a las culturas como ensamblados de textos unidos, vaga y a veces contradictoriamente, y al subrayar la *poiesis* inventiva que opera en todas las representaciones colectivas, ha contribuido significativamente a la desfamiliarización de la autoridad etnográfica. Sin embargo, por lo que tiene en común con la corriente principal realista, no escapa a la censura general por parte de aquellos críticos de la representación “colonial” que, desde 1950, han rechazado los discursos que retratan las realidades culturales de otros pueblos sin poner su propia realidad en tela de juicio. En las críticas tempranas de Michel Leiris, y luego de Jacques Maquet, en Talal Asad y en muchos otros, se ha puesto de manifiesto la naturaleza no recíproca de la interpretación etnográfica (Leiris, 1950; Maquet, 1964; Asad, 1973). De aquí en más, ni la experiencia ni la actividad interpretativa del investigador científico se pueden considerar inocentes. Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. Los paradigmas de la experiencia y de la interpretación están dejando el paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía. Las secciones restantes de este capítulo revisarán estos modos emergentes de la autoridad.

Un modelo discursivo de la práctica etnográfica sitúa en primer plano la intersubjetividad de toda elocución, junto con su contexto performativo inmediato. El trabajo de Benveniste sobre el rol constitutivo de los pronombres personales y de la deixis subraya precisamente estas dimensiones. Cada uso de yo presupone un tú, y cada instancia de discurso está inmediatamente ligada a una situación compartida específica: no hay significado discursivo, entonces, sin interlocución y contexto. La relevancia de este énfasis para la etnografía es evidente. El trabajo de campo se compone significativamente de sucesos lingüísticos; pero el lenguaje, según Bajtín, está en el límite entre uno mismo y el otro. La mitad de la palabra es del otro”. El crítico ruso urge a repensar el lenguaje en términos de situaciones discursivas específicas: “No existen —escribe— palabras y formas ‘neutras’, palabras y formas que puedan no pertenecer a ‘ninguno’; el lenguaje ha sido poseído por completo por intenciones y acentos”. Las

palabras de la escritura etnográfica, por lo tanto, no se pueden construir como si fueran monológicas, como afirmaciones autoritarias sobre, o como interpretaciones de una realidad abstracta y textualizada. El lenguaje de la etnografía está afectado por otras subjetividades y por resonancias contextuales específicas, puesto que todo lenguaje, en la concepción de Bajtín, es "una concreta visión heteroglósica del mundo" (1953:293).

Las formas de escritura etnográfica que se presentan a sí mismas en un modo "discursivo" tienden a ocuparse de la representación de los contextos de la investigación y de las situaciones del diálogo. De esta manera, un libro como *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) de Paul Rabinow, se ocupa de la representación de una situación de estudio específica (una serie de tiempos y lugares restringentes) y (de una manera un tanto ficcionalizada) de una secuencia de interlocutores individuales. Por cierto, todo un nuevo subgénero de "relatos de trabajo de campo" (del cual Rabinow es uno de los más vigorosos) se sitúa en el interior del paradigma discursivo de la escritura etnográfica. *Les mots, la mort, les sorts* (1977) de Jeanne Favret-Saada, es un experimento insistente, autoconsciente, de etnografía en modo discursivo[8]. Ella afirma que el suceso de interlocución siempre asigna al etnógrafo una posición específica en un tejido de relaciones intersubjetivas. No hay puntos neutrales en el campo de fuerza de las posiciones discursivas, en una matriz de relaciones cambiantes de yos y tús.

Numerosos trabajos recientes han escogido presentar los procesos discursivos de la etnografía en forma de un diálogo entre dos individuos. *Dialogue des femmes en ethnologie* (1977) de Camille Lacoste-Dujardin, *The Headman and I* (1978) de Jean- Paul Dumont y *Nisa* : *Life and Words of a !Kung Woman* (1981) de Marjorie Shostak son ejemplos notorios. El modo dialógico es defendido con considerable sofisticación en otros dos textos. El primero, las reflexiones teóricas de Kevin Dwyer sobre "la dialógica de la etnología", surge de una serie de entrevistas con un informante clave y justifica la decisión de Dwyer de estructurar su etnografía en forma de un registro casi literal de esos intercambios (1977, 1979, 1982). El segundo trabajo, más complejo, es *Tuhami: Portrait of a Moroccan* de Vincent Crapanzano, otro relato de una serie de intercambios que rechaza cualquier separación tajante de un sujeto interpretante otro textualizado (1980; véase también 1977). Tanto Dwyer como Crapanzano

---

[8] El libro de Favret-Saada ha sido traducido al inglés como *Deadly Words* (1981); véase especialmente capítulo 2. Su experiencia ha sido reescrita en otro nivel ficcional en Favret-Saada y Contreras, 1981.

sitúan la etnografía en un proceso de diálogo en el que los interlocutores negocian activamente una visión compartida de la realidad. Crapanzano argumenta que esta construcción mutua debe estar operando en todo encuentro etnográfico, pero que los participantes tienden a presuponer que ellos simplemente prestan aquiescencia a la realidad de sus contrapartes. De esta manera, por ejemplo, el etnógrafo de los isleños trobriandeses no fragua abiertamente una versión de la realidad en colaboración con sus informantes, sino que más bien interpreta el "punto de vista trobriandés". Crapanzano y Dwyer ofrecen intentos sofisticados para romper con esta convención literaria y hermenéutica. En el proceso, la autoridad del etnógrafo como narrador e intérprete resulta alterada. Dwyer propone una hermenéutica de la "vulnerabilidad", subrayando las rupturas del trabajo de campo, la posición dividida y el imperfecto control del etnógrafo. Tanto Crapanzano como Dwyer buscan representar la experiencia de investigación de manera que dejan al descubierto la textura textualizada del otro y también la del sujeto que interpreta[9]. (Aquí las etimologías son evocativas: la palabra texto está relacionada, como bien se sabe, con el tejido; vulnerabilidad con hender o herir, en este caso, la revelación de una autoridad cerrada.)

El modelo de diálogo subraya precisamente esos elementos discursivos —circunstanciales e intersubjetivos— que Ricoeur había excluido de su modelo del texto. Pero si la autoridad interpretativa se basa en la exclusión del diálogo, lo inverso también es verdad: una autoridad puramente dialógica reprimiría el hecho inescapable de la textualización. Mientras que las etnografías modeladas como encuentros entre dos individuos pueden dramatizar con éxito el toma y daca intersubjetivo del trabajo de campo e introducir un contrapunto de voces autorales, ellas siguen siendo representaciones del diálogo.

Como textos, esas etnografías no serían de estructura dialógica, pues como ha señalado Steven Tyler (1981), aunque Sócrates aparece como un participante descentrado en sus encuentros, Platón retiene todo el control del diálogo. Este desplazamiento, pero no eliminación, de la autoridad monológica es característico de toda estrategia que retrate al etnógrafo como

---

[9] Sería erróneo pasar por encima de las diferencias entre las posiciones teóricas de Dwyer y Crapanzano. Dwyer, siguiendo a Georg Lukács, traduce la dialógica en términos de la dialéctica hegeliano-marxista, sosteniendo así la posibilidad de una restauración del sujeto humano, una especie de acabamiento en y a través del otro. Crapanzano se rehúsa a aferrarse a cualquier teoría abarcadora y su única autoridad es la del escritor del diálogo, una autoridad socavada por una narrativa inconclusiva de encuentro, ruptura y confusión. (Es importante señalar que la dialógica, tal como la utiliza Bajtín, no es reducible a la dialéctica.) Para una defensa temprana de la antropología dialógica véase Tedlock, 1979.

un personaje discreto en la narrativa del trabajo de campo. Aún más, existe frecuentemente una tendencia en la ficción dialógica a hacer aparecer al interlocutor del etnógrafo como representativo de su cultura —un tipo, en el lenguaje del realismo tradicional— a través del cual se revelan los procesos sociales generales[10]. Tal retrato reinstaura la autoridad interpretativa sinecdóquica por la cual el etnógrafo lee un texto en relación con el contexto, constituyendo así un "otro" mundo significativo. Si bien es difícil para los retratos dialógicos evitar los procedimientos de tipificación, ellos pueden, hasta un grado significativo, resistir el impulso hacia la representación autoritaria del otro. Esto se debe a su habilidad para mantener ficcionalmente la extrañeza de la otra voz y conservar la perspectiva de las contingencias específicas del intercambio.

Decir que una etnografía está compuesta de discursos y que sus distintos componentes se hallan dialógicamente relacionados, no es lo mismo que decir que su forma textual debería ser la de un diálogo literal. Tal como Crapanzano reconoce en Tuhami, un tercer participante, real o imaginado, debe funcionar como mediador en cualquier encuentro entre dos individuos (1980: 147-151). El diálogo ficcional es de hecho una condensación, una representación simplificada de complejos procesos multívocos. Una manera alternativa de representar esta complejidad discursiva es comprender el curso general de la investigación como una negociación continua. El caso de Marcel Griaule y los dogon es bien conocido y particularmente claro. El relato de Griaule sobre su instrucción en la sabiduría cosmológica dogon, *Dios de agua* (1948), fue un temprano ejercicio en narración etnográfica dialógica. Más allá de esta ocasión interlocucional específica, sin embargo, se estaba desarrollando un proceso más complejo, pues es evidente que el contenido y la regulación temporal de la investigación a largo plazo del equipo de Griaule era controlada de cerca y moldeada significativamente por las autoridades tribales dogon. Esto no es nuevo. Muchos etnógrafos han comentado las formas, a la vez sutiles y vocingleras, en que su investigación era dirigida o circunscrita por sus informantes. En su sugestivo análisis sobre estas cuestiones, Joan Lewis (1973) llega a considerar la antropología como una forma de "plagio".

El toma y daca de la etnografía está claramente retratado en un estudio de 1980, notable por su presentación en un único trabajo de una realidad

[10] Sobre los "tipos" realistas véase Lukács, 1964, passim. La tendencia a transformar a un individuo en un enunciador cultural se puede observar en Dios de agua de Marcel Griaule (1948a). Lo mismo ocurre con cierta ambivalencia en *Nisa* de Shostak (1981). Para un análisis de esta ambivalencia y de la complejidad discursiva resultante de este libro, véase Clifford, 1986b: 103-109.

extraña interpretada y del proceso de investigación en sí mismo: *Ilongot Headhunting* de Renato Rosaldo. Rosaldo llega a las tierras altas de Filipinas pretendiendo escribir un estudio sincrónico de la estructura social; pero una y otra vez, pese a sus objeciones, es forzado a escuchar interminables relatos ilongot sobre su historia local. Con dudas, mecánicamente, como en una especie de trance de monotonía, transcribe esas historias, llenando libreta tras libreta con lo que él considera textos disponibles. Sólo después de abandonar el campo, y tras un largo proceso de reinterpretación (un proceso que se hace manifiesto en la etnografía), Rosaldo se da cuenta de que esos oscuros cuentos le proporcionan su tópico definitivo, el sentido ilongot, culturalmente distintivo, de la narrativa y la historia. La experiencia de Rosaldo en lo que puede llamarse "escritura directa" plantea agudamente una cuestión fundamental: ¿Quién es en realidad el autor de las notas de campo?

Esta cuestión es delicada y merece un estudio sistemático. Pero hemos dicho lo suficiente como para establecer que el control indígena sobre el conocimiento que se adquiere en el campo puede ser considerable, y, aún determinante. La escritura etnográfica actual está buscando nuevas formas para representar adecuadamente la autoridad de los informantes. Existen pocos modelos disponibles; pero vale la pena reconsiderar las antiguas compilaciones textuales de Boas, Malinowski, Leenhardt y otros. En esas obras el género etnográfico no se había unificado en torno de la moderna monografía interpretativa, estrechamente identificada con una experiencia personal de trabajo de campo. Podemos contemplar una modalidad etnográfica que no es autoritaria de esas maneras específicas que están ahora política y epistemológicamente en entredicho. Esas viejas colecciones incluyen textos virtualmente o en gran parte escritos por los propios informantes. Uno piensa en el de George Hunt, en la etnografía de Boas, o en los quince "transcriptores" enumerados en los Documents néocalédoniens (1932) de Leenhardt[11].

Malinowski es un complejo caso de transición. Sus etnografías reflejan la coalescencia incompleta de la monografía moderna. Si bien él fue centralmente responsable de la unión de descripción y teoría en la autoridad del trabajador de campo profesional, Malinowski incluyó de todas formas

[11] Para un estudio de este modo de producción textual, véase Clifford 1980a. En este contexto véase también Fontana, 1975; la introducción a *Tite Pima Indians* de Frank Russell sobre el coautor clandestino del libro, el indio papago José Lewis; Leiris, 1948, analiza la colaboración como coautoría, y lo mismo hace Lewis, 1973. Para una anticipatoria defensa del énfasis de Boas sobre los textos vernáculos y su colaboración con Hunt, véase Coldman, 1980.

material que no apoyaba directamente su propio sesgo interpretativo. En los numerosos mitos y encantamientos dictados que llenan sus libros, publicó muchísimos datos que él reconocidamente no comprendió. El resultado de ello fue un texto abierto, sujeto a múltiples reinterpretaciones. Vale la pena comparar esos viejos compendios con la etnografía de modelo reciente, cuya cita evidencia el apoyo a una interpretación focalizada pero muy poco más[12]. En la monografía moderna y autoritaria no existen, en efecto, más voces sonoras que la del escritor; pero en *Los Argonautas* (1922) y en *Los jardines de coral* (1935) leemos página tras página de hechizos mágicos, ninguno de ellos, en un sentido esencial, expresado en las palabras del etnógrafo. Estos textos dictados, en todo excepto en su inscripción física, han sido escritos por trobriandeses específicos y sin nombre. Ciertamente, cualquier exposición etnográfica de alguna extensión incluye rutinariamente en sí misma una diversidad de descripciones, transcripciones e interpretaciones debidas a una variedad de "autores" indígenas.

¿Cómo es que estas presencias autorales se tornan manifiestas?

Un punto de vista útil —si bien extremo— lo proporciona el análisis de Bajtín sobre la novela "polifónica". Una condición fundamental del género, asegura, es que éste representa sujetos hablantes en un campo de discursos múltiples. La novela está inextricablemente comprometida con la heteroglosia, a la que ella misma pone en acción. Para Bajtín, preocupado por la representación de totalidades no homogéneas, no hay mundos culturales o lenguajes integrados. Todo intento de postular tales unidades abstractas es un artificio del poder monológico. Una "cultura" es, concretamente, un diálogo abierto y creativo de subculturas, de propios y extraños, de facciones diversas. Un "lenguaje" es el juego interactivo y la contienda de dialectos regionales, jergas profesionales, lugares comunes genéricos, el habla de diferentes grupos de edad, individuos, etcétera. Para Batjin la novela polifónica no es un *tour de force* de totalización cultural o histórica (como han argumentado críticos realistas como Georg Lukács o Erich Auerbach) sino más bien un escenario carnavalesco de diversidad. Bajtín descubre un espacio textual donde se pueden acomodar la complejidad discursiva y la interacción dialógica de voces. En las novelas de Dostoyevski o de Dickens él valora precisamente su resistencia a la totalidad y su novelista ideal es un ventrílocuo, en el habla del siglo XIX un "polifonista". "El hace de policía en diferentes voces", exclama

[12] El elaborado Bwiti (1985) de James Fernandez es una transgresión autoconsciente de la forma monográfica estrecha, que retorna a la escala malinowskiana y revive las funciones de "archivo" de la etnografía.

admirativamente un oyente refiriéndose al niño Sloppy en *Our Mutual Friend.* Pero Dickens el actor, el ejecutante verbal y el polifonista debe ser contrastado con Flaubert, el maestro del control autoral, quien se movía como Dios entre los pensamientos y sentimientos de sus personajes. La etnografía, igual que la novela, lucha con estas alternativas. El etnógrafo ¿retrata lo que los nativos piensan por medio de un "estilo indirecto libre" flaubertiano, un estilo que suprime la cita directa en favor de un discurso controlado que es siempre más o menos el del autor? (Dan Sperber, 1981, tomando a EvansPritchard como ejemplo, ha mostrado convincentemente que el style indirect es por cierto el modo preferido de la interpretación etnográfica.) ¿O más bien el relato de otras subjetividades requiere una versión que sea estilísticamente menos homogénea, llena de "diferentes voces" de Dickens?

Algún uso del estilo indirecto es inevitable, a menos que la novela o la etnografía se compongan enteramente de citas, algo que teóricamente es posible pero rara vez se ha intentado[13]. En la práctica, sin embargo, la etnografía y la novela recurren al estilo indirecto en diferentes niveles de abstracción. No necesitamos preguntar cómo es que Flaubert sabe lo que piensa Emma Bovary, sino que la habilidad del trabajador de campo para habitar la mente de los indígenas siempre está puesta en duda, ya que éste es un problema permanente y no resuelto con que se enfrenta el método etnográfico. En general los etnógrafos se han abstenido de adscribir creencias, sentimientos y pensamientos a los individuos. Empero, no han dudado en adscribir estados subjetivos a las culturas. El análisis de Sperber revela de qué manera frases como "los nuer piensan o "el sentido nuer del tiempo" son fundamentalmente distintas de las citas o las traducciones del discurso indígena. Tales afirmaciones carecen "de cualquier hablante especificado" y son literalmente equívocas, combinando, sin fisuras, las afirmaciones del etnógrafo con la del o los informantes (1981: 78). Las etnografías abundan en frases no atributivas como "los espíritus retornan a la aldea por las noches", descripciones de creencias en las que el escritor asume en efecto la voz de la cultura.

En este nivel "cultural", los etnógrafos aspiran a una omnisciencia flaubertiana que se mueve libremente a través de un mundo de sujetos indígenas. Bajo la superficie, no obstante, sus textos son más indisciplinados

---

[13] Tal proyecto es anunciado por Evans-Pritchard en su introducción a La relación hombre-mujer entre los azande (1974), un trabajo tardío que puede ser visto como una reacción contra la naturaleza cerrada y analítica de sus etnografías anteriores. Su inspiración reconocida es Malinowski. (La noción de un libro íntegramente compuesto de citas es un sueño modernista asociado con Walter Benjamin.).

y discordantes. La obra de Victor Turner proporciona un caso elocuente, digno de ser investigado más de cerca como un ejemplo de la acción recíproca entre la exposición monofónica y la polifónica. Las etnografías de Turner ofrecen soberbios ejemplos de retratos complejos de los símbolos rituales y creencias de los ndembu; él nos proporciona también una mirada inusualmente explícita por detrás de las escenas. En el centro de los ensayos reunidos en *La selva de los símbolos*, su tercer libro sobre los ndembu, Turner ofrece un retrato de su mejor informante, "Muchona el Abejorro, intérprete de la religión" (1967:131-150). Muchona, un sanador ritual, y el propio Turner poseen en común un interés hacia los símbolos rituales, las etimologías y los significados esotéricos, y se los presenta juntos. Ambos son "intelectuales", intérpretes apasionados de los matices y las honduras de las costumbres; ambos son estudiosos desarraigados que comparten "la sed inagotable del conocimiento objetivo". Turner compara a Muchona con un rector universitario; el relato de su colaboración incluye más que pasajeras insinuaciones de un fuerte desdoblamiento psicológico.

Sin embargo, en su diálogo está presente un tercero, Windson Kashinakaji, un profesor ndembu en la escuela de la misión local. Él presentó a Muchona y Turner y comparte la pasión de ambos por la interpretación de la religión tradicional. A través de su educación bíblica, adquirió "una pasión por elucidar significados ocultos". Escéptico reciente del dogma cristiano y de los privilegios misioneros, mira con simpatía a la religión pagana. Kashinakaji, nos cuenta Turner, "abarcaba la distancia cultural entre Muchona y yo, transformando la jerga técnica del pequeño doctor y su sabroso argot aldeano en una prosa más accesible a mi comprensión". Los tres intelectuales pronto se instalaron "en una suerte de seminario cotidiano sobre religión".

El relato de Turner acerca de este seminario es estilizado: "Ocho meses de chispeante conversación entre los tres, principalmente sobre el ritual ndembu". Aquí se revela un extraordinario "coloquio" etnográfico; pero significativamente Turner no hace de esta colaboración triple el núcleo de su ensayo. Se concentra más bien sobre Muchona, transformando así el triálogo en diálogo y achatando una relación productiva compleja en el "retrato" de un "informante". Esta reducción, entre paréntesis, resultaba exigida en cierta forma por la estructura del libro en que el ensayo se publicó por primera vez, la importante colección de Joseph Casagrande, de

1960, de “Veinte Retratos de Informantes Antropológicos”, *In the Company of Man*[14].

Las obras publicadas de Turner varían considerablemente en su estructura discursiva. Algunas están compuestas principalmente de citas directas; en un ensayo, por lo menos, se identifica a Muchona como la fuente principal de la interpretación abarcadora; en algunas partes se lo invoca anónimamente, por ejemplo, como “un especialista ritual, varón” (1975: 40-42, 87, 154-156, 244). Windson Kashinakaji aparece como un asistente y traductor, más que como una fuente de interpretaciones. Por encima de todo, las etnografías de Turner son inusualmente polifónicas, construidas abiertamente sobre citas (“De acuerdo con un conocedor...”, o “Un informante supone...”). Sin embargo, él no hace de ndembu en diferentes voces, y escuchamos poco “sabroso argot aldeano”. Todas las voces del campo han sido pulidas en la prosa descriptiva de “informantes” más o menos intercambiables. La puesta en escena del habla indígena en una etnografía, el grado de traducción y de familiarización necesario son problemas prácticos y retóricos muy complicados[15]. Pero los trabajos de Turner, al proporcionar un lugar visible a las interpretaciones indígenas de la costumbre, plantean concretamente estas cuestiones del dialogismo textual y polifónico.

La inclusión del retrato de Muchona en *La selva de los símbolos* de Turner puede ser vista como un signo de los tiempos. La colección de Casagrande en que apareció originalmente tenía el efecto de segregar el problema crucial de las relaciones entre los etnógrafos y sus colaboradores indígenas. La discusión de estos pormenores no tenía aún cabida en las etnografías científicas, pero la colección de Casagrande sacudió el tabú profesional posmalinowskiano hacia los “informantes privilegiados”. Raymond Firth refiriéndose a Pa Fenuatara, Robert Lowie con referencia a Jim Carpenter: una larga lista de distinguidos antropólogos han descrito a los “etnógrafos” indígenas con quienes compartieron, en algún grado, una visión de la costumbre distanciada, analítica, incluso irónica. Estos individuos llegaron a ser informantes valiosos porque comprendieron, a menudo con verdadera sutileza, lo que implicaba una actitud etnográfica hacia la cultura. En las citas de Lowie de su intérprete crow (y colega

---

[14] Para una estrategia de “dinámica de grupos” en etnografía véanse Yannopoulos y Martin, 1978. Para una etnografía explícitamente basada en “seminarios” nativos, véanse Jones y Konner, 1976.

[15] Favret-Saada utiliza el dialecto y el tipo bastardilla en *Les mots, la mort, les sorts* (1977); ésta es una solución entre muchas para un problema que ha preocupado desde hace mucho a los novelistas realistas.

"filólogo") Jim Carpenter, se percibe una perspectiva compartida: "Cuando escuchas a los viejos hablando de sus visiones, les tienes que creer" (Casagrande, 1960: 428). Y ciertamente hay más que un parpadeo y un guiño en la historia referida por Firth sobre su mejor amigo e informante tikopiano:

En otra ocasión la conversación giró hacia las redes para la pesca de truchas en el lago. Las redes se habían vuelto negras, posiblemente por la acción de alguna sustancia orgánica y tendían a cortarse fácilmente. Pa Fenuatara contó entonces una historia a la multitud reunida en la casa sobre cómo, hallándose una vez con sus redes en el lago, sintió que un espíritu andaba por la red, suavizándola. Cuando levantó la red la encontró viscosa. El espíritu lo había hecho. Le pregunté entonces si el hecho de que los espíritus fueran responsables del deterioro de las redes era una pieza tradicional del conocimiento. El contestó: "No, es mi propio pensamiento". Y luego agregó con una carcajada: "Mi propia pieza de conocimiento tradicional" (Casagrande, 1960: 17-18).

El pleno impacto metodológico de la colección de Casagrande permanece latente, en especial la significación de sus reseñas para la producción dialógica de textos e interpretaciones etnográficas. Esta significación ha sido oscurecida por una tendencia a presentar el libro como un documento universalizante, humanista, que revela "una galería de espejos... en una variedad enorme, que reflejan infinitamente la imagen del hombre" (Casagrande, 1960: xii). A la luz de la presente crisis en la autoridad etnográfica, no obstante, estos cuadros reveladores se esparcen por la obra de sus autores, alterando las formas en que puede ser leída. Si la etnografía es parte de lo que Roy Wagner (1980) llama "la invención de la cultura", su actividad es plural y se encuentra más allá del control de cualquier individuo.

Una manera cada vez más común de manifestar la producción colaborativa del conocimiento etnográfico es la de citar regular y extensamente a los informantes. (Un ejemplo sorprendente es *We Eat the Mines, the Mines Eat Us* de June Nash, 1979.) Pero tal táctica sólo comienza a quebrar la autoridad monofónica. Las citas siempre son puestas en escena por el citante y tienden a servir meramente como ejemplos o testimonios confirmatorios. Mirando más allá de la cita, se puede imaginar una polifonía más radical que "harían los nativos y el etnógrafo en diferentes voces"; pero esto también desplazaría solamente la autoridad etnográfica, confirmando todavía la virtuosa orquestación final por un solo autor de todos los discursos de su texto. En este sentido la polifonía de

Bajtín, demasiado estrechamente identificada con la novela, es una heteroglosia domesticada. Los discursos etnográficos no son, de ninguna manera, los parlamentos de personajes inventados. Los informantes son individuos específicos con nombres propios reales, nombres que pueden ser citados, de forma alterada cuando la táctica lo requiera. Las intenciones de los informantes están sobredeterminadas, sus palabras son política y metafóricamente complejas. Si se les acuerda un espacio textual autónomo y se las transcribe en longitud suficiente, las afirmaciones indígenas tendrán sentido en términos diferentes a los del etnógrafo que las manipula. La etnografía estará invadida por heteroglosia.

Esta posibilidad sugiere una estrategia textual alternativa, una utopía de la autoría plural que acuerda a los colaboradores no meramente el estatus de enunciadores independientes sino el de escritores. Como forma de autoridad ésta debe ser considerada todavía utópica por dos razones. Primero, los escasos experimentos recientes con obras de autores múltiples requieren, como fuerza instigadora, el interés investigador de un etnógrafo quien al fin y al cabo asume una posición editorial ejecutiva. La instancia autoritaria de “dar voz” al otro no es trascendida por completo. Segundo, la idea misma de la autoría colectiva desafía una profunda identificación occidental del orden de cualquier texto con la intención de un autor singular. Si esta identificación era menos fuerte cuando Lafitau escribió *Moeurs des sauvages ameriquains*, y si la crítica reciente la ha puesto en cuestión, es todavía una restricción poderosa sobre la escritura etnográfica. Como quiera que sea, hay signos de movimiento en este dominio. Los antropólogos tendrán que compartir sus textos cada vez más, e incluso tendrán que compartir las portadas, con aquellos colaboradores indígenas para quienes el término informantes ya no es más adecuado, si es que alguna vez lo fue. *Birds of my Kalam Country* (1977) de Ralph Bulmer y Jan Majnep es un prototipo importante. (Diferentes tipos de imprenta distinguen las contribuciones yuxtapuestas del etnógrafo y del hombre de Nueva Guinea, colaboradores durante más de una década.) Aun más significativo es el estudio producido colectivamente en 1974 *Piman Shamanism and Staying Sickness* (Kacim Mumkidag), el cual enumera indistintamente en la portada (aunque, debe ser notado, no en orden alfabético), a Donald M. Bahr, antropólogo; Juan Gregorio, chamán; David I. López, intérprete, y Albert Alvarez, compilador. Tres de los cuatro son indios papago, y el libro está diseñado conscientemente para “transferir a un chamán tanto como sea posible las funciones normales asociadas con la autoría. Estas incluyen la selección de un estilo descriptivo, el deber de efectuar interpretaciones y explicaciones, y el derecho de juzgar qué cosas son importantes y qué cosas

no" (pág. 7). Bahr, el iniciador y organizador del proyecto, opta por compartir la autoridad en la medida de lo posible. Gregorio, el chamán, aparece como la fuente principal de la "teoría de la enfermedad" que se transcribe y traduce, en dos niveles diferentes, por López y por Alvarez. Los textos vernáculos de Gregorio incluyen explicaciones sucintas, a menudo gnómicas, que son ellas mismas interpretadas y contextualizadas por comentarios separados de Bahr. El libro es inusual en su presentación textual de la interpretación de las interpretaciones.

En *Piman Shamanism* la transición de los enunciados individuales a generalizaciones culturales está siempre presente en la separación de las voces de Gregorio y de Bahr. La autoridad de López, menos evidente, es similar a la de Windson Kashinakaji en la obra de Turner. Su fluidez bilingüe orienta a Bahr a través de las sutilezas del lenguaje de Gregorio, permitiendo así al chamán "hablar extensamente sobre cuestiones teóricas". Ni López ni Alvarez aparecen como una voz específica en el texto, y su contribución a la etnografía permanece ampliamente invisible para todos excepto para los papago calificados, capaces de calibrar la adecuación de los textos traducidos y el matiz vernáculo de las interpretaciones de Bahr. La autoridad de Alvarez radica en el hecho de que *Piman Shamanism* es un libro dirigido a audiencias diferentes. Para la mayoría de los lectores, concentrarse en las traducciones y explicaciones de los textos impresos en *piman* será de poco o ningún interés. El lingüista Alvarez, sin embargo, corrigió las transcripciones y traducciones con un ojo puesto en el uso para la enseñanza del lenguaje, utilizando una ortografía que había desarrollado para ese propósito. De esta forma el libro contribuye a la invención de la cultura por los papago. Esta lectura diferente, incorporada en *Piman Shamanism*, es de significación más que local.

Es intrínseco a la quiebra de la autoridad monológica que las etnografías ya no se dirijan más a un único tipo de lector. La multiplicación de lecturas posibles refleja el hecho de que la conciencia "etnográfica" ya no puede ser vista como monopolio de ciertas culturas y clases sociales de Occidente. Aun en etnografías que carecen de textos vernáculos, los lectores indígenas decodificarán de maneras distintas las interpretaciones y el conocimiento textualizados. Las obras polifónicas están particularmente abiertas a lecturas no planificadas específicamente. Los lectores trobriandeses pueden encontrar que las interpretaciones de Malinowski son tediosas, pero que sus ejemplos y extensas transcripciones signen siendo evocativas. Los lectores ndembu no volarán tan rápidamente como los europeos por encima de las diferentes palabras insertas en las obras de Turner.

La teoría literaria reciente sugiere que la capacidad de un texto para alcanzar sentido de una manera coherente depende menos de las intenciones buscadas por un autor original que de la actividad creativa de un lector. Para citar a Roland Barthes, si un texto es “un tejido de citas tomadas de innumerables centros de cultura”, entonces “la unidad de un texto no radica en su origen sino en su destino” (1977: 146, 148). La escritura de la etnografía, una actividad ingobernable y multisubjetiva, alcanza coherencia en actos concretos de lectura. Pero siempre hay una variedad de lecturas posibles (más allá de apropiaciones meramente individuales), lecturas que están más allá del control de cualquier autoridad singular. Uno se puede acercar a una etnografía clásica buscando simplemente aferrar los significados que el investigador deriva de los hechos culturales representados. O, como he sugerido, uno puede también leer en contra del grano de la voz dominante en el texto, en pos de otras autoridades casi escondidas, reinterpretando las descripciones, los textos y las citas reunidas por el escritor. Con el reciente cuestionamiento de los estilos coloniales de representación, con la expansión de la alfabetización y de la conciencia etnográfica, están surgiendo nuevas posibilidades para la lectura (y, por lo tanto, para la escritura) de descripciones culturales[16].

La corporización textual de la autoridad es un problema recurrente para los experimentos contemporáneos en etnografía[17]. El viejo modo realista —figurado en el frontispicio de *Los Argonautas del Pacífico*

---

[16] Un modelo extremadamente sugestivo de exposición polifónica es el que ofrece la edición proyectada en cuatro volúmenes de los textos etnográficos escritos, sugeridos y transcritos entre 1896 y 1914 por James Walker en la reservación sioux de Pine Ridge. Hasta ahora han aparecido tres títulos, compilados por Raymond J. De Maille y Elaine Jahner: *Lakota Beliefand Ritual* (1982a), *Lakota Society* (1982b) y *Lakota Mith* (1983). Estos volúmenes de transcripciones reanudan la homogeneidad textual de la clásica monografía de Walker *Tite Sun Dance*, de 1917, un resumen de las citas individuales que aquí se publican traducidas. Estas citas de más de treinta “autoridades” con nombre complementan la síntesis de Walker. Una larga sección de *Lakota: Belief and Ritual* fue escrita por Thomas Tyon, intérprete de Walker. El cuarto volumen de la colección será una traducción de los escritos de George Sword, un guerrero y juez oglala a quien Walker alentó para que registrara e interpretara el modo de vida tradicional. Los primeros dos volúmenes presentan los textos inéditos de *lakota* reconocibles y las propias descripciones de Walker en formatos idénticos. La etnografía aparece como un proceso de creación colectiva. Es esencial destacar que la decisión de la Sociedad Histórica de Colorado de publicar estos textos había sido estimulada por pedidos cada vez más frecuentes de copias de los materiales de Walker por parte de la comunidad oglala en Pine Ridge, para ser utilizados en clases sobre historia oglala (sobre Walker, véase también Clifford, 1986a: 15-17).

[17] Para un estudio muy útil y completo de la etnografía experimental reciente, véase Marcus y Cushman, 1982; véase también Webster, 1982; Fahim, 1982 y Clifford y Marcus, 1986.

Occidental y basado en la construcción de un *tableau vivant* cultural diseñado para ser visto desde una sola perspectiva, la del escritor y el lector— puede identificarse ahora sólo como un paradigma de autoridad posible. Los supuestos políticos y epistemológicos están incorporados en éste y en otros estilos, y el escritor etnográfico ya no puede ignorarlos. Los modos de autoridad que hemos revisado aquí —experiencial, interpretativo, dialógico y polifónico— están disponibles para todos los escritores de textos etnográficos, occidentales y no occidentales. Ninguno está obsoleto, ninguno es puro: hay espacio para la invención dentro de cada paradigma. Hemos visto cómo las nuevas estrategias tienden a redescubrir prácticas descartadas. La autoridad polifónica mira con renovada simpatía a los compendios de textos vernáculos, formas expositivas distintas de la monografía focalizada ligada a la observación participante. Ahora que las reivindicaciones ingenuas de la autoridad de la experiencia han sido puestas bajo sospecha hermenéutica, podemos anticipar una atención renovada a la acción recíproca de los componentes personales y disciplinarios en la investigación etnográfica.

Los procesos experienciales, interpretativos, dialógicos y polifónicos operan discordantemente en toda etnografía, pero la presentación coherente presupone un modo controlador de autoridad. Ya he afirmado que esta imposición de coherencia sobre un proceso textual difícil de gobernar es ahora, indiscutiblemente, una cuestión de elección estratégica. He tratado de distinguir estilos importantes de la autoridad tal como se han tomado evidentes en las últimas décadas. Si la escritura etnográfica está viva, como yo creo que lo está, lo está en lucha en y contra estas posibilidades.

PHILIPPE DESCOLA

Nacido en 1949 en París, Philippe Descola hizo estudios de filosofía en la Escuela normal superior de Saint-Cloud y de etnología en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* donde leyó su tesis bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss.

Después de varios años de investigaciones etnográficos en Amazonia, fue nombrado en la Escuela de los Altos Estudios en Ciencias Sociales, maestro de conferencias y luego director de estudios. Igualmente, se le nombró profesor del *Collège de France* en junio de 2000. Philippe Descola recibió la medalla de Plata del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) en 1996 por sus trabajos de antropología sobre los usos y los conocimientos de la naturaleza en las sociedades tribales.

En cuanto a sus temas de investigación destaca por sus estudios de etnología de las sociedades amerindias, antropología comparada de los métodos de socialización de la naturaleza, epistemología y filosofía de las ciencias sociales, como de antropología cognoscitiva.

Entre sus principales publicaciones destacan *La naturaleza doméstica* (París, 1986), *Las lanzas del crepúsculo* (París, 1994) y *Más allá de naturaleza y cultura* (París, 2005).

EPÍLOGO[1]

¿Qué es la verdad? La conformidad de nuestros juicios con los seres.

Denis Diderot

Conversaciones sobre el hijo natural

ENTRE EL MOMENTO EN QUE ACABO ESTA CRÓNICA, redactada con intermitencia a lo largo de toda una década, y el comienzo de la experiencia que ella relata, han transcurrido poco más de dieciséis años. Esto solo bastaría para convertirla en una ficción. En efecto, el tiempo de la narración nunca es el de la acción, pero si elegí evocar el pasado en presente, fue tanto para que el lector sintiese la frescura de un asombro cuya novedad no es para mí más que un recuerdo, como para convencerme de que alguna vez experimenté ese asombro. Es cierto que mi diario de terreno me guió constantemente a través de los enclaves de la memoria, restituyéndome día a día la ingenuidad de las primeras miradas, los progresos infinitamente lentos de la comprensión o las alegrías de cada descubrimiento. Sin embargo, el hombre que escribe estas líneas ya no es exactamente el que descubrió alguna vez a los achuar y la ficción nace también de este desajuste en el tiempo. Como todo aquel que ha intentado escribir su autobiografía, no he podido evitar superponer, a las emociones y a los juicios que mi diario me entregaba en toda su verídica ingenuidad, los sentimientos y las ideas que me han provisto desde entonces los azares de mi existencia. Me gusta creer que estas interpolaciones son menos embellecimientos retrospectivos que prolongaciones plausibles de lo que pude entonces experimentar; nada les quita que hayan sido pensadas y escritas a posteriori, como son pensadas y escritas a posteriori todas las obras de etnología. Ésta es la razón principal por la cual este libro se emparienta con las obras novelescas: los etnólogos son tanto inventores como cronistas, y si bien las costumbres y los discursos de las personas con las que han compartido su existencia son en general referidas con exactitud y, en la medida de lo posible, correctamente traducidas, la manera en que las presentan y las interpretan no corre más que por cuenta de ellos. El talento, la imaginación, los prejuicios, las orientaciones doctrinarias o el temperamento de cada uno se dan entonces libre curso; algunas veces se desemboca en versiones tan contrastantes de

[1] Descola, Ph.: *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. F.C.E., Argentina, 2005.

una misma cultura que apenas se la reconoce bajo la pluma de sus diferentes exégetas. Al construir la figuración de una sociedad con los únicos recursos de la escritura, los etnólogos no pueden ofrecer una copia fiel de la realidad observada, sino más bien una especie de modelo reducido, que reproduce con cierta verosimilitud la mayoría de los rasgos característicos del prototipo original, el cual, por evidentes razones de escala, nunca podrá ser íntegramente descrito.

Que nadie se intranquilice: no he imaginado los acontecimientos y los personajes que forman la trama de este relato; todas las escenas se desarrollaron exactamente en el orden cronológico que las refiero, en los lugares donde las sitúo, con los protagonistas cuyos comportamientos describo y cuyos nombres únicamente he cambiado, para no indisponer por si acaso a sus descendientes y por si estos últimos, con los progresos previsibles de la escolarización, llegan a leerme un día. Pero a esta parte de verdad se agregan dos recursos literarios que los etnólogos están condenados a emplear aunque nunca quieran admitirlo: la composición, que selecciona en la continuidad de lo vivido trozos de acción que son considerados más significativos que otros, y la generalización, que inviste esos fragmentos de comportamientos individuales de un sentido en principio extensible a toda la cultura estudiada.

Entre las miles de páginas de los cuadernos que llevé durante mi trabajo de campo —filtro ya por sí mismas de aquello de lo que era testigo y sólo reflejo de las situaciones en las que el azar me había colocado— tuve que elegir escenas, diálogos, individuos; lo que significó eliminar otros que un observador diferente hubiera podido juzgar significativos. Debí romper el hilo del tiempo y yuxtaponer, gracias a rememoraciones oportunas, toda clase de hechos dispares que quizá no tenían la vocación de convivir. Estos procedimientos de composición son de por sí los de los escritores naturalistas. Como ellos, en efecto, el etnólogo retrabaja profundamente los materiales brutos de sus investigaciones, aislando de su contexto enunciados, hechos y conductas que presentará luego como ejemplares de una situación social o de una creencia y que llevarán en su monografía una vida casi tan independiente de su medio original como si hubieran sido empleados para dar sustancia a un relato novelesco. No obstante, mi modo de exposición respeta mejor la perspectiva del conocimiento que muchas de las obras más académicas: mientras éstas analizan extensamente en abstracto un fenómeno cultural que a veces apoyan sobre un ejemplo —artificio de método que evita mostrar que la ilustración es en realidad el punto de partida y el fundamento del análisis—, me he tomado el cuidado de no derivar proposiciones generales más que de la exposición de los casos

que proporcionaron la materia de mi reflexión. Ahora bien, el desarrollo mismo de la estadía en el terreno se encarga de guiar los progresos en la inteligibilidad de una cultura: sin dominio de la lengua, durante los primeros meses uno está sordo y mudo, condenado a observar las actitudes, los modos de uso del espacio, las técnicas, la ritualización de la vida cotidiana, demasiado atento a los sonidos, los olores y un entorno poco familiares, tratando de adaptar el cuerpo propio a hábitos, precauciones y formas de sensibilidad nuevas. De esta inmersión en la materialidad no se emerge sino progresivamente, cuando los diálogos a medias se vuelven por fin comprensibles, revelación análoga a la aparición repentina de subtítulos en una película extranjera, donde la sola expresividad de los actores apenas permitía imaginar previamente el desarrollo. Toda la complejidad de la vida social se deja entonces entrever, al principio no en sus reglas, sino a través del juego de estrategias individuales, de conflictos de interés, de ambiciones contrariadas, en la expresión de las pasiones y en la dialéctica de los sentimientos. Mucho más tarde, por fin, cuando se adquiere cierto manejo de la lengua y la repetición de ciertas creencias y de ciertos rituales han disipado la extrañeza, permitiendo hablar de ello a fondo con la ilusión casi de ser miembro, entonces, y sólo entonces, se vuelve posible penetrar en los meandros de los modos de pensamiento. Estas etapas obligadas de la investigación etnográfica se manifestaban claramente en las viejas monografías, bajo la forma de un plan convencional en tres partes —la economía, la sociedad, la religión— que, pese a ser ingenuas y torpes a la hora de interpretar una cultura como una totalidad indisociable, no dejaban de respetar la adecuación entre la manera como se conocen y la manera como se presentan los resultados de este conocimiento. Que nadie se sorprenda, pues, si encuentra en este libro algunos resabios de esto.

La composición literaria reorganiza lo real para volverlo más accesible, y a veces más digno de interés, pero no modifica para nada la sustancia de los hechos. Cuando se aplica a develar su significación, la interpretación les da a cambio una nueva dimensión; por obra de la invención, se despliega sin verdaderas garantías de no precipitarse en lo imaginario. La etnología que analiza una cultura no se apoya, como la sociología, en un aparato estadístico que predice la norma según la frecuencia de las situaciones; es tributaria de sus inferencias, intuitivamente construidas a partir de una nube de observaciones parciales y fragmentos de discursos proporcionados por un puñado de individuos. En este libro, como en toda obra de etnología, lo singular sirve, pues, constantemente de trampolín a lo universal. ¿Cómo se puede pasar sin demasiado fraude de la parte al todo, de la declaración “Wajari me dijo que” a la proposición “los

achuar piensan que", y de esta proposición a la explicación "los achuar piensan esto por tal razón"? En primer lugar, verificando que la interpretación que he creído poder sacar de lo que me ha dicho Wajari cuenta con la adhesión de Naanch o de Tsukanka, o al menos que ella no es explícitamente puesta en duda por ellos. Pero asimismo y sobre todo, se logra probando su validez por comparación. Interpretar un fenómeno cultural es ponerlo en relación con otros fenómenos de la misma naturaleza que han sido ya descritos en los pueblos vecinos; también es medir su variación en referencia a lo que nosotros mismos sabemos de su modo de expresión en nuestra propia cultura. La conciencia del tiempo, la unión de un hombre y de una mujer, los juegos de poder o el sentido de la muerte forman parte de un patrimonio común a todos los pueblos, y es la distancia que experimentamos entre nuestro propio modo de vivir cada uno de los pequeños desafíos de la condición humana y lo que llegamos a aprender de los otros lo que constituye el verdadero motor de la etnología. Una larga estadía en una sociedad exótica provoca casi automáticamente una especie de retorno sobre sí de efectos paradójicos: al tomar distancia de los modos de vida y las instituciones que nos han moldeado, éstos revelan rápidamente su carácter; esta certeza renovada de que nuestra mirada es domesticada por un sustrato cultural muy particular nos evita considerar con condescendencia la igual relatividad de los valores de aquellos que nos tomamos profesionalmente el trabajo de observar. Evocar esta prueba reflexiva que todos los etnólogos han atravesado no equivale a practicar la apología de la subjetividad como modo de conocimiento, sino a subrayar más bien la evidencia de que los juicios que abrimos sobre las costumbres de los otros están ampliamente determinados, tanto en la vida como en la ciencia, por nuestra historia individual. A la manera de los achuar, que disciernen los niveles de realidad según los campos de percepción y los tipos de comunicación que les corresponden, la etnología no cree en correspondencias inmutables entre las palabras y las cosas. Su trabajo no puede disociar la descripción de la invención y, si no implica la falsedad, alcanza antes bien verosimilitud que verdad.

¿Quiere decir que la etnología no sería más que una hermenéutica de las culturas y que se revelaría incapaz de producir proposiciones generales sobre el hombre en sociedad? No lo creo, ya que probablemente la subjetividad misma de nuestro enfoque le asegura un alcance más vasto. El ejercicio del descentramiento permite, en efecto, adquirir algunas convicciones rústicas, nacidas del desajuste manifiesto entre lo que descubrimos poco a poco y lo que hasta entonces habíamos tenido, más o menos inconscientemente, por universal. Esas convicciones son tanto más

fuertes cuanto que proceden de nuestra propia vivencia de la alteridad, de la fuerza de evidencia que suscita el movimiento de identificación con una manera de ser en el mundo temporalmente dominante; así, ellas se vuelven tanto más legítimas cuanto que otros antes que nosotros, en otras regiones del mundo, las han experimentado ya con igual vigor. Cuando trazo el balance de las lecciones íntimas adquiridas por mi vida entre los achuar, me doy cuenta de que casi todas tienen una validez antropológica que trasciende el particularismo de las circunstancias de su formulación.

La primera de estas lecciones, y la más importante quizás, es que la naturaleza no existe en todas partes y para siempre; o, más exactamente, que esta separación radical, establecida muy antiguamente por Occidente, entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres no tiene gran significado para otros pueblos, que confieren a las plantas y a los animales los atributos de la vida social, considerándolos como sujetos antes que como objetos, y que no pueden, en consecuencia, expulsarlos a una esfera autónoma, librada a las leyes de la matemática y a la esclavización progresiva por la ciencia y la técnica. Decir que los indios están "cerca de la naturaleza' es una forma de contrasentido, ya que, al darles a los seres que la pueblan una dignidad igual a la suya, no adoptan respecto de ellos una conducta verdaderamente diferente de la que mantienen entre sí. Para estar cerca de la naturaleza hace falta que haya naturaleza, excepcional disposición para la cual sólo los modernos se han sentido capaces y que vuelve sin duda más enigmática y menos amable nuestra cosmología comparada con la de todas las culturas que nos han precedido.

Los achuar me han enseñado igualmente que era posible vivir el propio destino personal sin el auxilio de una trascendencia divina o histórica, los dos brazos de la alternativa en la que nos debatimos desde hace más de un siglo. El individuo en su singularidad no está determinado por un principio superior y exterior, no es regido por movimientos colectivos de gran amplitud y de larga duración de los que no tiene conciencia, ni es definido por su posición dentro de una jerarquía social compleja que daría sentido según el lugar donde el azar lo ha hecho nacer. Ni la predestinación, ni el mesianismo de los movimientos de masas, ni la preeminencia del todo sobre las partes juegan aquí un papel que no sea el desempeñado por la capacidad que cada uno tiene de afirmarse por sus actos según una escala de fines deseables por todos compartidos. Pero a diferencia del individualismo moderno, producto del rebasamiento por algunos pocos de una condición en otros tiempos común a todos, este individualismo es en cierto modo original. No está fundado en una reivindicación de la igualdad social o económica, ya que no sucede a un sistema de desigualdad; tampoco ve en el

individuo la fuente de todo valor ni el motor de toda innovación, pues una adhesión compartida a un código de comportamiento considerado eterno excluye que cualquiera pueda desmarcarse de él o establecer nuevas reglas de conducta. A imagen de esa “lanza del crepúsculo” que amenaza aquí y allá a aquellos que han obtenido renombre matando a un enemigo, el destino de cada uno es inmanente a sus obras, pero en cierto modo idéntico para todos.

Lo más difícil para mi fue sin duda admitir que se pueda tener una representación no acumulativa del tiempo, tal como la idea de progreso es hija de nuestra época. Sabía, por cierto, que la concepción de un tiempo orientado no es universal y que la fe en el devenir histórico es una invención muy reciente. Pese a mi saber, y pese al escepticismo que me había infundido respecto de los espejismos de la ideología contemporánea, me costó mucho comprender de otro modo que en forma abstracta el sistema de temporalidades múltiples que gobierna la vida de los achuar. Allí alcancé los límites de lo que es posible esperar de la identificación con los otros: de todos los atavismos que recibimos de nuestra cultura, el modo de captar la duración resulta ser el más rápidamente indisociable de nuestra aptitud para conocer. La forma misma en la que los achuar se representan sus relaciones con lo sensible y con lo inteligible me fue menos difícil de comprender —si es que al respecto no me he equivocado de cabo a rabo— porque la filosofía me enseñó a reflexionar sobre la relatividad de las teorías del conocimiento. Ese bagaje crítico me fue de preciosa ayuda para superar las evidencias del sentido común y descubrir un modo nuevo, si no enteramente original, de organizar la convivencia entre las exigencias del entendimiento y las propiedades de la materia. En él descubrí con placer que las creencias aparentemente irracionales prestan una sutil atención a las relaciones entre las categorías de la sensibilidad, los hechos del lenguaje y la escala de seres, dentro de un sistema de pensamiento puesto en acto cotidianamente por hombres vivos —tan exóticos y poco numerosos como sean— y no imaginado por un pensador del pasado, reconfortante alternativa al dualismo desesperante en el cual cierto pensamiento moderno ha querido confinarnos.

Esta manera de los achuar de vivir su identidad colectiva sin cargar con una conciencia nacional es también una lección de esperanza. Contrariamente al movimiento histórico e ideológico de emancipación de los pueblos que, a partir del siglo XVIII en Europa, quiso fundar las reivindicaciones de autonomía sobre el único legado de una misma tradición cultural o lingüística, los jíbaros no conciben su etnia como un catálogo de rasgos distintivos que otorgarían sustancia y eternidad a un destino compartido. Su existencia común no extrae su sentido de la lengua, de la

religión o del pasado, ni siquiera del apego místico a un territorio encargado de encarnar todos los valores que instituyen su singularidad; ella se nutre de una misma forma de vivir el vínculo social y la relación con los pueblos vecinos, en oportunidades ciertamente sangrienta en su expresión cotidiana, no por condenar a los otros a la inhumanidad, sino por su aguda conciencia de lo que es necesario para la perpetuación de sí, ya se trate de amigo o de enemigo. Los achuar me ofrecieron así la demostración a contrario de que los nacionalismos étnicos, en toda la barbarie a veces de sus manifestaciones, son menos una herencia de las sociedades premodernas que un efecto de la contaminación de los antiguos modos de organización comunitaria por las doctrinas modernas de la hegemonía estatal. Lo que la historia ha hecho, ella puede deshacerlo, prueba de que el tribalismo de las naciones contemporáneas no es una fatalidad y de que nuestra actual manera de simbolizar la diferencia con la exclusión podrá quizá dejar lugar un día a una sociabilidad más fraterna.

Estas enseñanzas, y algunas otras más que dejo al lector el cuidado de deducir, nacieron de ese movimiento de ida y vuelta entre identificación y alteridad que la experiencia etnográfica ocasiona. Identificación con sentimientos, con interrogaciones morales, con ambiciones o con disposiciones de espíritu que se cree reconocer en los otros porque uno mismo ya las ha sentido, pero a las cuales los modos de expresión a primera vista extraños confieren enseguida un modo de exterioridad objetiva. Ahora bien, este develamiento viene a actuar sobre nuestros propios marcos culturales, iluminando de pronto por analogía el punto de vista particular que traducen. ¿La etnología no sería, entonces, sino una estética del relativismo, ya que ofrece como un contrapeso apegado al pasado y desencantado a los valores positivos de nuestra modernidad? Es una queja que se le hace a menudo. ¿Cuántas veces se nos ha reprochado promover la disolución de los grandes principios cuya universalidad pregona Occidente, con el pretexto de que nos negamos a establecer una jerarquía segura entre las diversas forma de vivir la condición humana? De nuestra afirmación de que la ciencia no provee ningún criterio que permita aseverar que tal cultura sea inferior o superior a tal otra, nuestros censores concluyen un insidioso trabajo de erosión contra la idea de libertad, el respeto de la persona humana, la igualdad de derechos, las exigencias de razón o, incluso, las grandes obras de arte y del espíritu de las cuales nuestra civilización puede legítimamente enorgullecerse.

Llevados de nuestra admiración por los pueblos que estudiamos, nos habríamos vuelto incapaces de discernir, Convencidos de que en materia de

expresión artística, de reglas sociales o de ética individual todo vale y merece ser igualmente defendido.

Tal actitud desconoce la naturaleza de nuestra empresa. Por su ambición de proporcionar alguna luz sobre las razones que presiden la distribución de las diferencias culturales, la etnología no puede erigir en normas intemporales ciertas formas de comportamiento, ciertos modos de pensamiento, ciertas instituciones que, pese a estar ahora ampliamente extendidos, no representan sino una de las múltiples combinaciones posibles de la manera de ser en sociedad. No obstante, este relativismo de método no implica un relativismo moral; incluso es quizás el más bello antídoto contra éste. ¿Qué mejor forma, en efecto, de clasificar lo esencial y lo accesorio en todo lo que conforma nuestra personalidad social que ser trasplantados de repente a una tribu exótica donde no se puede confiar más que en sí mismo? ¿Cómo no interrogarse entonces sobre lo que hace nuestra identidad, sobre lo que nos empuja a actuar y sobre lo que nos repugna, sobre los motivos que justifican nuestro apego a ciertos valores de nuestra comunidad de origen y que nos conducen a rechazar otros? ¿Cómo no estar lúcido respecto de las razones primeras que nos hacen amar tal paisaje o tal libro, tal fragmento de música o tal cuadro cuya falta agudiza nuestro recuerdo? ¿Cómo no medir, mejor que aquellos que nunca han estado privados de ellos, el atractivo de esos placeres familiares cuya nostalgia nunca hubiéramos creído sentir y que tejen la trama discreta de nuestra singularidad cultural? Lejos de conducirme a la muy improbable adhesión a creencias y modos de vida demasiado alejados de los que han formado mi sensibilidad y mi juicio, mis pocos años de coexistencia con los achuar me han enseñado, por el contrario, las virtudes de esta mirada crítica que nuestra civilización tardíamente ha sabido dirigir sobre el mundo y sobre ella misma, tentativa original, y quizá sin precedente en la historia, de fundar la conciencia del otro sobre el develamiento de sus propias ilusiones. Del etnocentrismo común a todos los pueblos hemos hecho, en definitiva, una carta de triunfo, y si podemos esperar darle un sentido a la miríada de costumbres y de instituciones de las que nuestro planeta brinda testimonio, es a condición de admitir nuestra deuda con aquellas que nos distinguen y que nos ofrecieron esta capacidad única de considerarlas, a todas y cada una, manifestaciones legítimas de una condición compartida.

Bellas lecciones filosóficas, me dirán, pero sin ninguna importancia real para los problemas más urgentes de nuestro mundo contemporáneo. Sin duda si se insiste en ver en las ciencias humanas sólo un depósito de técnicas subalternas que permiten diagnosticar las dolencias de la sociedad moderna. Al desempleo, al desequilibrio Norte-Sur o la desertización de las

praderas, los achuar no ofrecen evidentemente ninguna solución. Pero ciertas preguntas que han intentado resolver a su manera no constituyen menos una experiencia de pensamiento de verdadera grandeza para quien quiere reflexionar profundamente y sin prejuicios sobre nuestro porvenir inmediato. La superación de una dominación frenética de la naturaleza, el borramiento de los nacionalismos ciegos, una manera de vivir la autonomía de los pueblos en que se combina la conciencia de sí y el respeto de la diversidad cultural, los nuevos acomodamientos con esta proliferación de objetos híbridos que se han convertido en prolongaciones de nuestro cuerpo: todas estas apuestas concretas de nuestra modernidad ganarían al ser confrontadas por analogía con las concepciones del mundo que pueblos como los achuar se han forjado. Por cierto, ninguna experiencia histórica puede transponerse y la etnología no tiene por vocación ofrecer una selección de modos de vida alternativos. Sin embargo, proporciona un medio para tomar distancia respecto de un presente pensado con demasiada frecuencia como eterno, sugiriendo, por ejemplo, los múltiples caminos que nuestro futuro lleva consigo. Unos cuantos miles de indios esparcidos en una selva lejana valen más que muchos tomos de prospectivas aventuradas, y si sus tribulaciones actuales sólo suscitan la indiferencia de una humanidad demasiado impaciente para amarse bajo otros rostros, sepamos al menos reconocer que en su destino por tanto tiempo divergente del nuestro se perfila quizá uno de los que nos están prometidos.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, M., *Genie du paganisme*, Gallimard, Paris, 2002.

Hacia una antropología de los mundos contemporáneos, Gedisa, Barcelona, 2005.

Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad, Gedisa, Barcelona, 2006.

El oficio de antropólogo, Gedisa, Barcelona, 2007

Balandier G*., África ambigua*, Sur, Buenos Aires, 1964.

Antropológicas, Peninsula, Barcelona, 1975.

Beattie, J., *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social,* FCE, Madrid, 1993.

Bastide, R., *Arte y sociedad,* FCE, México, 2006.

Bataille, G., *La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987.

Bateson, G., *Naven."Un ceremonial Iatmul",* Júcar, Madrid, 1990.

Bauman, Z., *La cultura como praxis,* Paidós, Barcelona, 2002.

Benedict, R., *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea,* Sudamericana, Buenos Aires, 1939.

El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa, Alianza, Madrid, 1974.

Bertholet, D., *Claude Lévi-Strauss,* Universidad de Valencia, Valencia, 2005.

Boas, F., *Cuestiones fundamentales de antropología cultural,* Círculo de Lectores, Barcelona, 1990.

Bohannan P. y Glazer M., *Antropología. Lecturas*, McGraw Hill, Madrid, 2007.

Bonte P., Izard M., *Diccionario de etnología y antropología,* Akal, Madrid, 2005.

Caillois, R., *El hombre y los sagrado,* FCE, México, 1984.

Cardín, A., *Dialéctica y canibalismo*, Anagrama, Barcelona, 1994.

Carrithers, M., *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Alianza, Madrid, 1995.

Césaire, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

Clastres, P., *Investigaciones en antropología política,* Gedisa,Barcelona, 2001.

Chagnon, N. A., *Yanomamö. La última gran tribu,* Alba, 2006.

Clifford, J., *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte enla perspectiva posmoderna,* Gedisa, Barcelona, 2001.

Clifford, J. y Marcus, G. E.(Eds.), *Retóricas de la antropología,* Júcar, Madrid, 1991.

Descola Ph., *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia,* F.C.E., Argentina, 2005.

Par-delà nature et culture, Gallimard, Paris, 2005.

Douglas, M., *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología,* Alianza, Madrid, 1978.

Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú, Siglo XXI, Madrid, 1991

Cómo piensan las instituciones, Alianza, Madrid, 1996.

Estilos de pensar, Gedisa, Barcelona, 1998.

El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento, Gedisa, Barcelona, 2006.
Dumont, L., *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas,* Aguilar, Madrid, 1970.
Génesis y apogeo de la ideología económica, Taurus, Madrid, 1982.
Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna, Alianza, Madrid, 1987.
La civilización india y nosotros, Alianza, Madrid, 1989.
Durkheim, E., *La división del trabajo social,* Akal, Madrid, 1982.
Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales, Alianza, Madrid, 2000.
Las formas elementales de la vida religiosa, Alianza, Madrid, 2003.
Evans-Pritchard, E. E., *Los nuer,* Anagrama, Barcelona, 1977.
Brujería, magia y oráculos entre los Azande, Anagrama, Barcelona, 1976.
La religión nuer, Taurus, Madrid, 1980
Las teorías de la religión primitiva, Siglo XXI, Madrid, 1984.
Historia del pensamiento antropológico, Cátedra, Madrid,1987.
Fabieti, U., *Storia dell´antropologia*, Zanichelli, Bologna, 2001.
Fanón F., *Los condenados de la tierra,* F.C.E., México, 1963.
Firth, R.(ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski,* Siglo XXI, México, 1999.
Fournier, M., *Marcel Mauss*, Fayard, Paris, 1994.
Frazer, J. G., *El folklore en el Antiguo Testamento,* FCE, México,1981.
La rama dorada, FCE, México, 2006.
Geertz, C., *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.
Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas, Paidós, Barcelona, 1994
Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo, Paidós, Barcelona, 1996
Los usos de la diversidad, Paidós, Barcelona,1999.
Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX, Paidós, Barcelona, 2000.
Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos, Paidós, Barcelona, 2002.
La interpretación de las culturas, Gedisa, Barcelona, 2005.
Gellner, E., *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994.
Naciones y nacionalismo, Alianza, Madrid, 2008.
Gluckman, M., *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal,* Akal, Madrid, 1978.
Godelier, M., *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades,* Taurus, Madrid, 1989.
El enigma del don, Paidós, Barcelona, 1998.
Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Siglo XXI, Madrid, 2000.

Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l´anthropologie, Albin Michel, Paris, 2007.
Goody, J., *La domesticación del pensamiento salvaje,* Akal, Madrid, 1985.
Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad, Paidós, Barcelona, 1999.
Capitalismo y modernidad: el gran debate, Crítica, Barcelona, 2004.
Hall, E. T., *El lenguaje silencioso,* Alianza, Madrid, 1989.
Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura,* Siglo XXI, Madrid, 1983.
El materialismo cultural, Alianza, Madrid, 1985.
Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas, Alianza, Madrid, 1987.
Antropología cultural, Alianza, Madrid, 2005.
Vacas, cerdos, guerras y brujas, Alianza, Madrid, 2006.
Teorías sobre la cultura en la era posmoderna, Crítica, Barcelona, 2004.
Hertz, R., *La muerte y la mano derecha,* Alianza, Madrid, 1990.
Kapuscinski, R., *Encuentro con el otro,* Anagrama, Barcelona, 2007.
Kottak, C.Ph., *Antropología cultural. Espejo para la humanidad,* McGraw Hill, Madrid, 2006.
Kuper, A. J., *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972,* Anagrama, Barcelona, 1971.
Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica, Universitat Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1989.
Cultura. La versión de los antropólogos, Paidós, Barcelona, 2001.
Leach, E., *Replanteamiento de la antropología,* Seix Barral, Barcelona, 1971
Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudios sobre la estructura social Kachin, Anagrama, Barcelona, 1976.
Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos, Siglo XXI, Madrid, 1985.
Leach, E. y Lévi-Strauss, Cl., *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo. El oso y el barbero,* Anagrama, Barcelona, 1970.
Leenhardt, M., *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, Barcelona, 1997.
Leiris, M., *El África fantasmal,* Pre-textos, Valencia, 2007.
Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural II,* Siglo XXI, México, 1979
El pensamiento salvaje, FCE, México, 1982.
Palabra dada, Espasa Calpe, Madrid, 1984
La Mirada distante, Argos Vergara, Barcelona, 1984.
Las estructuras elementales del parentesco, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
El totemismo en la actualidad, FCE, México, 1986.
Antropología estructural, Paidós, Barcelona, 1987.
Historia de Lince, Anagrama, Barcelona, 1992.
Raza y cultura, Cátedra, Madrid, 1993
Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido, FCE, México, 1968.

Mitológicas II. De la miel a las cenizas, FCE, México,1972.
Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa, Siglo XXI, México,1976.
Mitológicas IV. El hombre desnudo, Siglo XXI, México, 2000
La vía de las mascaras, Siglo XXI, México, 2005.
Tristes trópicos, Paidós, Barcelona, 2006.
Mito y significado, Alianza, Madrid, 2007.
Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos,* Alianza, Madrid, 1990.
Levy-Bruhl, L., *Alma primitiva,* Sarpe, Madrid, 1985.
Lewellen, T.C., *Antropología política*, Bellaterra, Barcelona, 2000.
Lienhardt, G., *Antropología social,* FCE, México, 1966.
Divinidad y experiencia. La religión de los Dinkas, Akal, Madrid, 1985.
Linton, R., *Estudio del hombre,* FCE, México, 2006.
Cultura y personalidad, FCE, Argentina, 1992.
Llobera J.R., *La identidad de la antropología,* Anagrama, Barcelona 1990.
Lombard, J., *Introducción a la etnología,* Alianza, Madrid, 2005.
Lowie R.H., *Historia de la etnología,* F.C.E., México,1946.
Martinez Veiga, U., *Antropología económica,Conceptos, teorías, debates,* Icaria, Barcelona, 1989.
Malinowski, B., *Los argonautas del Pacífico, Occidental,* Península, Barcelona, 1975.
Magia, ciencia, religión, Ariel, Barcelona, 1982.
Crimen y costumbre en la sociedad salvaje, Ariel, Barcelona, 1982.
Diario de campo en Melanesia, Júcar, Madrid, 1989.
Marcus G. y Fischer, M., *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas,* Amorrortu, Buenos Aires, 2000.
Martinez Veiga, U., *Antropología económica. Conceptos, teorías, debates,* Icaria, Barcelona, 1989.
Historia de la Antropología. Teorías, praxis y lugares de estudio, UNED, Madrid, 2007.
Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política,* Alberto Corazón, Madrid, 1978.
Mauss, M., *Sociología y antropología,* Tecnos, Madrid, 1979.
Mayr L., *Introducción a la antropología social,* Alianza, Madrid, 1986
Mead, M., *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa,* Laia, Barcelona, 1979.
Experiencias personales y científicas de una antropóloga, Paidós, Barcelona, 1994.
Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas, Paidós, Barcelona, 2006.
Moran, E. F., *La ecología humana de los pueblos de la Amazonia,* F.C.E. , México, 2000.
Morgan, L. H., *La sociedad primitiva,* Ayuso, Madrid, 1971.
Morris, B., *Introducción al estudio antropológico de la religión,* Paidós, Barcelona, 1995.

Murdock, G. P., *Cultura y sociedad. Veinticuatro ensayos,* F.C.E., México, 1997
Pagden, A., *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa,* Alianza, Madrid, 1988.
Pueblos e imperios, Mondadori, Barcelona, 2002.
Polanyi, K., *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994.
La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, FCE, México, 2003.
Polanyi, K.,Arensberg, C. M., Pearson, H. W., *Comercio y Mercado en los imperios antiguos,* Labor, Barcelona, 1976.
Rabinow, P., *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos,* Júcar, Madrid, 1992.
Rappaport, R. A., *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid, 2001.
Said, E.W., *Orientalismo*, Barcelona, Libertarias, 1992.
Cultura e imperialismo, Anagrama, Barcelona, 1996.
Sahlins, M., *Economía de la Edad de Piedra,* Akal, Madrid, 1983.
Islas de historia. La muerte del Capitán Cook. Metáfora, antropología e historia, Gedisa, Barcelona, 1997.
Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica, Gedisa, Barcelona, 2006.
Shapiro H. L., *Hombre, cultura y sociedad,* FCE, México, 1993.
Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la* "*política del reconocimiento*,"FCE, México, 2001.
Turner, V. W., *El proceso ritual,* Taurus, Madrid, 1988.
La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu, Siglo XXI, Madrid, 2005.
Todorov, T., *La conquista de América. La cuestión del otro,* Siglo XXI, México, 1987.
Van Gennep, A., *Los ritos de paso,* Taurus, Madrid, 1986.
Veblen, Th., *Teoría de la clase ociosa,* Alianza, Madrid, 2004.
VV.AA., *La antropología como ciencia*, textos de Lévi-Strauss,
Radcliffe-Brown, Godenough, Kaplan, Manners, Panof, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Egan, Murdock, Mc Ewen, Jarvie, Beattie, Tyler, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera, Anagrama, Barcelona, 1975
Wallerstein, I., *Universalismo europeo,* Siglo XXI, México, 2007.
Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva,* FCE, México, 1984.
La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Península, Barcelona, 1985.
White, L. A., *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Barcelona, 2000.
Whorf, B., *Lenguaje, pensamiento y realidad,* Barral, Barcelona, 1971.

Wittfogel, K. A., *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario,* Guadarrama, Madrid, 1966.
Wolf, E. R., *Europa y la gente sin historia*, FCE, México, 2005.